Porfirio

Sullo Stige

Testo greco a fronte

Introduzione, traduzione,
note e apparati di
Cristiano Castelletti

Presentazione di
Tiziano Dorandi



BOMPIANI
TESTI A FRONTE

Opera pubblicata con il contributo del
"Fonds für Altertumswissenschaft,
Zürich".

ISBN 88-452-5711-8

I edizione Bompiani Testi a fronte luglio 2006

A mio padre Roberto e a mia madre Luisa,
senza i quali nulla sarebbe stato possibile.

Ὠκεανόν τε γὰρ καὶ Τηθὺν ἐποίησαν τῆς γενέσεως πατέρας, καὶ τὸν ὅρκον τῶν θεῶν ὕδωρ, τὴν καλουμένην ὑπ' αὐτῶν Στύγα [...]· τιμιώτατον μὲν γὰρ τὸ πρεσβύτατον, ὅρκος δὲ τὸ τιμιώτατόν ἐστιν.

«Infatti [gli antichissimi che per primi hanno trattato degli dèi] fecero di Oceano e Tethys gli autori della generazione, e identificarono il giuramento degli dèi con un'acqua che chiamavano Stige. In effetti, ciò che è più antico è più venerabile, ed il giuramento è ciò che è più venerabile».

Aristotele, *Metafisica*, A3, 983 b 30-33.

Presentazione
Porfirio, Omero e lo Stige

Nella molteplice e poliedrica produzione letterario-filosofica di Porfirio di Tiro (ca. *234-305/310 d. C.), allievo del retore Cassio Longino e del filosofo neoplatonico Plotino, un posto rilevante occupano, senza dubbio, gli scritti dedicati a Omero e all'interpretazione della sua opera e del suo pensiero (cf. J. Pépin,* Porphyre exégète d'Homère, *in* Porphyre: Entretiens de la Fondation Hardt, *XII, Vandœuvres-Genève 1996, pp. 231-266). Una sola di queste opere ci è giunta nella sua integralità: l'*Antro delle Ninfe *(Περὶ τοῦ ἐν Ὀδυσσείᾳ τῶν νυμφῶν ἄντρου), accessibile al lettore italiano nella traduzione di Laura Simonini (Milano 1986; rist. 2006). Degli altri scritti, non restano che i titoli (*Sul vantaggio che i re possono trarre dalla lettura di Omero, *Περὶ τῆς ἐξ Ὁμήρου ὠφελείας τῶν βασιλέων;* Sulla filosofia di Omero, *Περὶ τῆς Ὁμήρου φιλοσοφίας) o un numero limitato di frammenti, più o meno estesi (fra i quali spiccano quelli delle* Questioni omeriche, *Ὁμηρικὰ ζητήματα).*

Forse lo stato frammentario, forse la posizione considerata a torto 'marginale' nella immensa produzione di Porfirio dei testi relativi all'esegesi omerica ha fatto sì che da lungo tempo gli studiosi non abbiano portato l'attenzione che meritano né alle Questioni omeriche *né a un altro scritto, comunemente attribuito alle opere su Omero: il Περὶ Στυγός. È pertanto con vero piacere che salutiamo la pubblicazione di questo volume che contiene una nuova edizione dei frammenti* Sullo Stige *accompagnata da una traduzione italiana (la prima in una lingua moderna), da una estesa introduzione e da un ricco commentario.*

Cristiano Castelletti ha consacrato al Περὶ Στυγός lunghi anni di paziente e onesta ricerca preparando una tesi di dottorato, diretta dal professor J. Schamp, presso l'Università di Friburgo (Svizzera), Ateneo in cui l'autore si è formato, dapprima laureandosi in Lettere Antiche, in seguito lavorando come assistente presso le cattedre di Filologia Classica e Storia Antica. I risultati della ricerca, condotta non solo a Friburgo, ma anche a Padova, Dublino e Parigi, che vedono infine la luce, rendono merito alla sua fatica e al suo impegno.

Dello scritto di Porfirio intitolato Sullo Stige *(Περὶ Στυγός), probabilmente in almeno due libri, conserviamo solo nove frammenti tramandati dall'*Antologia, *composta nel corso del V secolo d. C., dall'erudito Giovanni Stobeo.*

Occuparsi di un'opera ridotta a frammenti non è mai un compito facile e spesso si rileva anche assai ingrato. Bisogna destreggiarsi fra passi diversi estrapolati da contesti differenti oggi a noi ignoti e conservati avulsi dalla loro realtà. Quando si tratta poi di un'opera come il Sullo Stige, *scritta da un filosofo neoplatonico interessato all'esegesi omerica, ai fenomeni misterici e alla simbologia antica, e esperto non solo della produzione letteraria di Omero e della sua esegesi, ma anche delle varie dottrine filosofiche e teologiche, l'impresa diventa ancora più ardua e rischiosa: viene infatti richiesta una competenza estremamente ampia che va dalla storia della filologia omerica e dell'interpretazione allegorica dei suoi poemi, alla mitologia e le scienze delle religioni, senza trascurare lo sfondo filosofico, sempre presente.*

Castelletti vi è ben riuscito. Non solo per la costituzione del testo (mi limito qui a segnalare la congettura σὺν Ἀχιλλεῖ *al fr. 3, linea 4) e la traduzione, ma anche e soprattutto per l'introduzione e il commento, il suo volume sarà utile agli studiosi di Porfirio filosofo, esegeta di Omero e divulgatore dei culti ancestrali.*

Ecco alcuni degli argomenti trattati e dei motivi che poterono avere spinto Porfirio a affrontare il soggetto dello Stige.

*In Omero (*Iliade *II 755; XIV 271; XV 36-38) l'acqua dello Stige (Στυγὸς ὕδωρ) è chiamata a testimone, insieme con Terra (Γαῖα) e Cielo (Οὐρανός), del più tremendo giuramento che gli dei possano profferire. Con Esiodo (*Teogonia *361, 383-403; 775-806) si assiste all'ingresso dello Stige nella tradizione mitologica. Stige (ἡ Στύξ, qui al femminile) è la più antica delle Oceanine, le figlie di Oceano e di Teti. Nella lotta che oppose Zeus ai Titani, Stige fu la prima a venire in aiuto a Zeus. Per ricompensarla, Zeus ne fece il più potente giuramento degli dei. Da allora, ogni volta che c'è una disputa fra gli dei, questi giurano per l'acqua di Stige, situata nella zona più profonda degli Inferi.*

Altre fonti più tarde situano lo Stige non negli Inferi, ma sulla superficie della terra, presso Nonacri in Arcadia (l'attuale cascata di Mavronero) e attribuiscono alla sua acqua poteri differenti e antitetici: essa avrebbe infatti il duplice potere di dare la vita e la morte, e non può essere raccolta che in recipienti di corno o negli zoccoli di certi animali.

Che cosa di tutte queste tradizioni venne recepito da Porfirio, e che cosa ne resta nei frammenti conservati dell'opera Sullo Stige*? Una risposta soddisfacente a questa domanda il lettore troverà nel volume di Castelletti. Per invogliarlo a affrontare questa lettura, certo non sempre facile, ma affascinante, ecco in un breve sommario il contenuto dei nove frammenti.*

*Dopo avere criticato (fr. 1) il metodo dell'interpretazione allegorica dello Stige proposta da taluni autori (è citato il filosofo Cronio), nei frammenti 2 e 3, Porfirio presenta una descrizione originale della geografia infernale nei poemi omerici (a partire dal libro XI dell'*Odissea*). Egli riesce così a attribuire a Omero una dottrina dell'ascensione dell'anima dal mondo sensibile al mondo intelligibile. Omero dispone, nell'interpretazione di Porfirio, le anime in tre zone distinte: la terra, la pianura Elisia e l'Ade. Nelle due prime zone le anime sono ancora unite al corpo, che abbandonano nel*

*momento in cui scendono nell'Ade. L'Ade, continua Porfirio, è diviso in due parti dal fiume Acheronte. Le anime di coloro che sono rimasti insepolti o che devono essere puniti, restano all'esterno dell'Acheronte; le altre possono attraversare il fiume e istallarsi all'interno, dove occupano una posizione regolata da una precisa gerarchia. Le anime rimaste all'esterno vengono punite con pene di tipo immaginativo. Poiché esse sono ancora in possesso del ragionamento umano (*λογισμὸν τὸν ἀνθρώπινον*), la loro punizione consiste nel vedere rappresentazioni (*φαντασίαι*) delle cose terribili che hanno vissute durante la loro esistenza. Le anime che hanno attraversato l'Acheronte, invece, perdono la memoria e il ricordo della loro vita terrena e non possono essere tormentate dalle* φαντασίαι*; esse non riconoscono più gli uomini, ma possono riconoscersi fra loro. Solo bevendo il sangue di una vittima sacrificale è loro dato di riconoscere gli esseri che vengono dall'esterno. Porfirio sviluppa dunque una dottrina secondo la quale le pene degli inferi sono immaginative, in quanto l'espiazione delle pene dell'aldilà avviene attraverso l'*εἴδωλον *e la struttura pneumatica dell'anima. Con questa interpretazione, Porfirio può attribuire a Omero una dottrina dell'ascensione dell'anima che si manifesta a tre livelli differenti: un primo livello è quello sensibile, in cui le anime, legate al corpo, hanno una conoscenza del particolare; un secondo (nell'Ade e all'esterno dell'Acheronte) è quello dell'anima rappresentativa e ricordante (*φανταστικὴ καὶ μνημονικὴ ψυχή*), che possiede ancora la facoltà del ragionamento (*λογισμός*), e dunque la possibilità di espiare le proprie colpe attraverso punizioni immaginative (*φαντασίαι*); il terzo, infine, è quello dell'anima che, dopo avere passato l'Acheronte, si è liberata del fardello del sensibile e trova infine una disposizione puramente intellettiva (*νοερᾶς μόνον οὔσης περὶ αὐτὴν καταστάσεως*) e vive accanto al dio assennato (*παρὰ τῷ φρονίμῳ θεῷ*).*

La frase con cui si conclude il frammento 3: «Pur essendo tutte queste cose piene di molta sapienza divina, noi le percor-

riamo in breve, per il fatto che ora l'argomento non verte su di esse, ma sono state necessariamente prese in considerazione, in vista anche dell'esegesi sullo Stige», mostra comunque in maniera evidente che questi temi erano marginali nel trattato e che l'interesse principale di Porfirio restava lo Stige.

Nel frammento 4, Porfirio riporta un lungo estratto dallo scritto Sugli dei *di Apollodoro di Atene, che contiene una discussione sull'etimologia dei fiumi dell'Ade e degli esseri mitici che lo popolano. Si tratta di una interpretazione razionalistica (che ebbe una larga diffusione nell'Antichità) dei fiumi infernali, ma che poteva portare anche a una esegesi di tipo morale dei fiumi e dei supplizi infernali interpretandoli in maniera allegorica.*

Con il frammento 5, Porfirio passa a una discussione sulla localizzazione dell'acqua dello Stige sulla superficie della terra. Il filosofo di Tiro (nell'orma di Erodoto) colloca lo Stige a Nonacri in Arcadia e discute (citando Callimaco) delle particolarità di questa acqua.

Il frammento 6 parla di certi asini della Scizia forniti di corna, il cui materiale sarebbe il solo in grado di resistere all'acqua dello Stige. Uno di questi corni sarebbe stato offerto a Alessandro Magno e da questi presentato come dono votivo a Delfi.

*Il frammento più interessante e intrigante è senza dubbio il settimo. Porfirio cita due estratti di Bardesane di Edessa (*ca. *154-222 d. C.) relativi a pratiche e a culti dell'India. Nel primo estratto si parla di una palude chiamata* δοκιμαστήριον *(prova) che veniva utilizzata dagli Indiani per provare l'innocenza o la colpevolezza di un individuo. L'accusato doveva attraversare la palude: se era innocente, ci riusciva senza difficoltà; se era colpevole, rischiava di affogare e i bramani, dopo averlo tratto in salvo, lo sottoponevano a giudizio. Nel secondo, viene descritta un'altra prova ordalica, che si svolgeva in una grotta dove era conservata una statua enorme dalle caratteristiche apparentemente sorprendenti per un greco dell'epoca: la statua presentava una perfetta androginia in verticale e*

su di essa era incisa una cosmogonia completa. È merito di Castelletti avere dato una lettura convincente di questa statua e della sua iconografia. Si tratta di una rappresentazione di Ardhanārīśvara, una manifestazione del dio Śiva in unione con la sua Śakti Pārvatī. Più problematica è la decifrazione dell'incisione. Non esistono infatti raffigurazioni di Ardhanārīśvara con simili cosmogonie, caratteristiche piuttosto delle statue di Buddha Vairocana. Gli studiosi hanno supposto che potrebbe trattarsi di una raffigurazione di Śiva quale Mahadeva, oppure sono stati costretti a ammettere che Porfirio aveva male interpretato la descrizione della statua che leggeva in Bardesane o che Bardesane stesso aveva fatto confusione, se non interpolato il passo. Per Castelletti è verosimile che la descrizione della statua che leggiamo in Porfirio sia il risultato di una sovrapposizione di diverse interpretazioni contaminate fra loro, ma non è da escludere la possibilità che Bardesane/Porfirio abbiano trasmesso una rappresentazione assai antica di una divinità cosmologica, che dette poi origine allo Śiva androgino o al Buddha cosmologico. L'aspetto più importante di questo secondo estratto non è comunque la statua, ma la prova ordalica descritta più lontano. L'ordalia consiste nel passare attraverso una porta che si trova nel fondo della caverna, dietro la quale scaturisce una fonte di acqua purissima. Solo quelli che sono senza peccato riescono a superare questa porta, che si apre da sola davanti a loro; gli altri ne sono impediti. Ancora più interessante è comunque il fatto che le due prove ordaliche descritte in questo frammento presentino le stesse caratteristiche di due ordalie che ritroviamo nel romanzo Leucippe e Clitofonte *di Achille Tazio, dove è detto esplicitamente che si tratta di una prova legata all'acqua dello Stige. Un dato di fatto che spiega i motivi che spinsero Porfirio a citare i due passi di Bardesane nella sua opera* Sullo Stige.

*Niente di veramente importante si ricava infine dagli ultimi due frammenti (8 e 9), che contengono qualche nota esegetica a un verso dell'*Odissea *(κ 510), dove è questione del bosco di Persefone situato all'ingresso dell'Ade.*

Quali conclusioni trarre dall'analisi di questi frammenti? A quanto sembra, Porfirio ha portato la sua attenzione su tutti gli aspetti che riguardano lo Stige: le sue localizzazioni (negli inferi e sulla superficie della terra); il giuramento degli dei sulla sua acqua; i poteri della sua acqua e il suo carattere ordalico. Il Sullo Stige *non era dunque un trattato di esegesi omerica, ma verosimilmente un lavoro dedicato (interamente?) al tema dello Stige, come Castelletti ha dimostrato. Abbastanza per farci rimpiangere di avere perduto quest'opera nella sua integralità.*

Non resta che sperare che la lettura di questo volume rimetta in auge l'interesse del mondo scientifico per gli studi omerici di Porfirio e che un'altra opera, anch'essa purtroppo giunta in frammenti – le Questioni Omeriche *– risorga dall'oblio e faccia l'oggetto di una nuova edizione critica, dopo quella antica e invecchiata di H. Schrader* (Porphyrii Quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquiae, *Lipsiae 1880 e* Porphyrii Quaestionum Homericarum ad Odysseam pertinentium reliquiae, *Lipsiae 1890) solo parzialmente rinnovata da quella di A. Sodano* (Quaestionum Homericarum liber I, *Napoli 1970) e integrata da A. Smith* (Porphyrius. Fragmenta, *Stutgardiae et Lipsiae 1993, fr. 384-402) con nuovi frammenti a partire dal presupposto (p. 467) che al medesimo scritto debbano essere restituiti anche quei passi che sono citati come estratti dal* Περὶ τῶν παραλελειμμένων τῷ ποιητῇ ὀνομάτων *dello stesso Porfirio.*

Non so se Castelletti avrà ancora voglia di passare qualche anno in compagnia di Porfirio e della sua produzione. Non posso tuttavia concludere la mia presentazione del suo volume Sullo Stige *senza avere espresso l'augurio che egli voglia almeno prendere in considerazione l'eventualità di un lavoro sulle* Questioni Omeriche. *Gli studiosi, e non solo quelli di Porfirio, gliene sarebbero davvero riconoscenti.*

TIZIANO DORANDI

INTRODUZIONE

«Ti sei mostrato ad un tempo poeta, filosofo e ierofante.»[1] Questa famosa frase che Plotino avrebbe pronunciato all'indirizzo di Porfirio, in occasione dei festeggiamenti del genetliaco di Platone (celebrato come consuetudine nella scuola del maestro con un banchetto e una serie di discorsi sul modello del *Simposio* platonico) sintetizza in maniera esemplare la complessa e variegata personalità del filosofo di Tiro. In quell'occasione Porfirio aveva letto un suo poema, intitolato *Le nozze sacre* e, poiché uno degli invitati aveva sentenziato che quella era opera di un folle, Plotino esclamò quelle parole ad alta voce, perché tutti lo sentissero. Ma forse più che a fornire un bilancio dell'effettiva produzione porfiriana, questa frase serve ad illustrare il filo conduttore del cammino che Porfirio percorse durante tutta la sua esistenza[2].

Quando nel 1913 Joseph Bidez pubblicò la sua *Vie de Porphyre*, il giudizio complessivo sul contributo del filosofo di Tiro all'evoluzione del pensiero filosofico non fu particolarmente lusinghiero, quanto meno riguardo all'originalità delle idee. Questo lavoro ebbe il merito di affrontare sistematicamente la vita e l'opera di Porfirio, ma la schematizzazione della produzione in opere che dovevano essere appartenute ad una fase precedente o ad una successiva all'incontro con i due maestri che più ne segnarono l'esistenza, Longino e Plotino, appare un po' rigida, dato che sappiamo che i commenti di testi filosofici venivano studiati anche presso la scuola di Longino e che la πολυμάθεια accompa-

[1] Porph. *Vita Plot.* 15, 4-6: Ἔδειξας ὁμοῦ καὶ τὸν ποιητὴν καὶ τὸν φιλόσοφον καὶ τὸν ἱεροφάντην.

[2] Come già osservato da Zambon (2002), p. 343.

gnò Porfirio durante tutta la sua esistenza, consentendogli di comporre opere di carattere non meramente filosofico anche dopo l'incontro con Plotino[3]. In quasi un secolo di studi porfiriani, il giudizio della critica è mutato di pari passo con le analisi più dettagliate dei singoli scritti, riconoscendo a Porfirio non solo quella straordinaria erudizione già osservata da Bidez, ma anche un'originalità di pensiero (che non si limitava a volgarizzare le dottrine del grande maestro neoplatonico, ma in alcuni casi se ne discostava) ripresa ed ampliata anche dalla tradizione successiva[4]. Non è mia intenzione ritracciare in questa sede l'evoluzione del pensiero porfiriano e degli studi che ad esso sono stati consacrati; mi limiterò alle tappe essenziali che scandirono la vita del filosofo[5].

1. *Porfirio: vita e opere*[6].

Le principali fonti antiche da cui trarre indicazioni biografiche su Porfirio sono la *Vita di Plotino*[7], scritta da Porfirio stesso e ricca di riferimenti autobiografici, la *Vita di Porfirio*, tratta dalle *Vitae philosophorum ac sophistarum* composte dal tardo neoplatonico Eunapio di Sardi[8], e l'arti-

[3] Come ha dimostrato da ultimo Zambon (2002), p. 340, l'assenza di tratti specificamente plotiniani non può essere considerata un criterio per far risalire uno scritto di Porfirio a un'epoca anteriore all'incontro con il maestro.

[4] Significativi in questo senso i recenti lavori di A. De Libera e A. Segonds in Porph. *Isag.* (1998), e Zambon (2002).

[5] Per una bibliografia ragionata completa degli studi porfiriani si veda Girgenti (1994), alla quale si aggiungano quelle riportate nelle due pubblicazioni citate alla nota precedente e Porph. *Sent.* [UPR 76].

[6] Nell'edizione dei *frammenti* di Porfirio di A. Smith [p. L.-LIII], figurano 65 titoli. La lista più antica è riportata dalla *Suda* (s.v. Πορφύριος, t. IV, p. 178, 14-32 Adler), che ne conta 24. Bidez (p. 65*-73*) ne menziona 77, e Romano (1979), p. 217-221, ne cita 81.

[7] Si consulti Porph. *Vita Plot.* (1982; 1992).

[8] Si veda Porph. *Ad Marc.* [Sodano], p. 197-251.

colo consacratogli dalla *Suda*[9]. Questi testi sono stati raccolti ed analizzati da J. Bidez nella già citata *Vie de Porphyre*, che oltre ad essere l'unica biografia completa moderna, resta un'opera fondamentale di riferimento[10]. Altri dati si possono ricavare dalle opere stesse di Porfirio, in particolare (oltre alla già citata *Vita Plotini*) dall'*Epistula ad Marcellam*.

Porfirio nacque nel 233/234 d. C. a Tiro, in Fenicia[11]. Il suo vero nome (uguale a quello di suo padre), di origine siriaca, era *Malco*, che tradotto in greco avrebbe significato *il re*; per questa ragione Amelio lo chiamava con il corrispondente greco *Basilio*[12], mentre il nome *Porfirio* gli fu dato dal maestro Cassio Longino[13]. Eunapio attesta che egli apparteneva ad una famiglia nobile, da cui aveva ricevuto un'educazione accurata[14]. Stando ad alcuni scrittori ecclesiastici, Porfirio sarebbe stato cristiano da giovane, per poi abbandonare la fede in Cristo per dedicarsi ai culti ermetici e caldaici. Ancora giovane Porfirio avrebbe avuto un incontro con Origene, che teneva scuola a Cesarea di Palestina[15]. Secondo Bidez, appartengono al periodo anteriore all'incontro con Plotino il *De philosophia ex Oraculis haurienda*[16] e il *Περὶ ἀγαλμάτων* (trattato frammentario sui

[9] *Suda*, s.v. Πορφύριος, t. IV, p. 178, 14-179, 2 Adler [=Porph. Fragm. 2 T Smith].

[10] Il ricco articolo di Beutler (1953) cede il passo ai 2 volumi della già citata *Vie de Plotin*, (si vedano in particolare gli articoli di R. Goulet, «Le système chronologique de la Vie de Plotin» vol. I, p. 187-227 [ora in Goulet (2001), p. 153-190] e H. D. Saffrey «Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin? Réponse provisoire», vol. II, p. 31-64 [ora in Id. (2000), p. 3-26), oltre alle introduzioni bio-bibliografiche delle recenti pubblicazioni di opere porfiriane. Da ultimo si veda Zambon (2002), p. 31-45.

[11] Cf. *Vita Plot.* 4; 7 e Goulet (2001), p. 173-177.

[12] Cf. Porph. *Vita Plot.* 17, 6-15.

[13] Cf. Eunap. *Vit. Soph.* IV, 1, 4.

[14] *Ibid.* IV, 1, 1.

[15] Eus. *Hist. Eccl.* VI, 19, 3-8. Cf. Bidez (1913), p. 11-16.

[16] Per un riassunto del dibattito relativo all'identificazione della *Filosofia desunta dagli Oracoli* con altre opere porfiriane (il *De Regressu*,

simulacri, in cui Porfirio accoglie tutte le divinità pagane, greche e non greche, elucidando il valore di statue e simboli nella convinzione che vi sia una scrittura per immagini di una teologia panteista e naturalista). Poco prima del 260, Porfirio è ad Atene, dove frequenta insegnanti di vario genere (grammatici, retori, geometri), prima di stringere rapporti più profondi con uno dei personaggi più celebri dell'epoca, il retore Cassio Longino[17], con il quale affinerà l'arte retorica e l'acume filologico. Plotino definiva quest'ultimo «un filologo, nient'affatto un filosofo»[18]. Nonostante la produzione attribuita a questo periodo (i *commenti* all'*Iliade* e all'*Odissea*, le *Quaestiones Homericae*, la *Vita di Pitagora*) suggerisca un approccio di tipo meramente filologico, gli studi recenti vedono in Longino un filologo singolarmente versato anche nella filosofia. A detta dello stesso Eunapio, Longino non si limitò a condurre Porfirio alle vette della grammatica e della retorica, ma lo educò all'alta cultura e lo iniziò ad ogni genere di filosofia[19].

A trent'anni (siamo nel 263) Porfirio entra nella scuola di Plotino, a Roma, e ben presto ne diviene il discepolo prediletto, superando il più anziano allievo Amelio, che viveva accanto al maestro dal 246. Da Plotino, Porfirio completa la sua formazione filosofica, assimilando le dottrine neoplato-

o il *Contra Christianos*) si vedano da ultimo Zambon (2002), p. 33-35; Goulet (2004).

[17] Definito da Eunapio «biblioteca vivente e museo ambulante»: Λογγῖνος δὲ κατὰ τὸν χρόνον ἐκεῖνον βιβλιοθήκη τις ἦν ἔμψυχος καὶ περιπατοῦν μουσεῖον [*Vit. Soph.* IV, 1, 3].

[18] Cf. *Vita Plot.* 14, 19-20: "φιλόλογος μέν", ἔφη, "ὁ Λογγῖνος, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς".

[19] Eunap. *Vit. Soph.* IV, 1, 4: Παρ' ἐκείνῳ δὴ τὴν ἄκραν ἐπαιδεύετο παιδείαν, γραμματικῆς τε εἰς ἄκρον ἁπάσης, ὥσπερ ἐκεῖνος, ἀφικόμενος καὶ ῥητορικῆς· πλὴν ὅσον οὐκ ἐπ' ἐκείνην ἔνευσε, φιλοσοφίας γε πᾶν εἶδος ἐκματτόμενος. «Presso di lui appunto fu educato nell'educazione più elevata, sia giungendo, come lui, al sommo di tutta quanta la grammatica e la retorica (tranne che non si rivolse ad essa) sia ricevendo l'impronta di ogni specie di filosofia» [Trad. Sodano].

niche (pur non aderendo immediatamente alla dottrina del maestro, alla fine l'accetterà, mantenendo comunque dei punti di divergenza). La *Vita Plotini* è una fonte preziosa riguardo alle vicende di questo periodo. Un'intensa attività intellettuale durata cinque anni e il rigido ascetismo plotiniano condussero Porfirio a una crisi depressiva da cui egli meditò di uscire con il suicidio. Il maestro se ne rese conto e intervenne, consigliandogli di partire per Lilibeo (l'odierna Marsala, in Sicilia) presso un certo Probo[20]. Plotino morì a Roma nel 270, senza rivedere il suo allievo. Nel periodo siciliano (268-271) Porfirio fu particolarmente prolifico[21]. Vennero infatti alla luce i grandi commentari a Platone e Aristotele, l'*Isagoge* (l'*Introduzione alle Categorie di Aristotele*, destinata ad avere un'enorme importanza nella cultura medioevale[22]) i trattati *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν* (*Su ciò che dipende da noi*, frammentario) e *Περὶ διαστάσεως Πλάτωνος καὶ 'Αριστοτέλους* (*Sul dissenso tra Platone e Aristotele*); i *commenti* alla *Fisica*, all'*Etica*, al dodicesimo libro della *Metafisica*, ad alcuni passi del *De anima*.

Non è ancora chiaro se opere come l'*Epistula ad Anebonem* (*La lettera ad Anebo*, un sacerdote egiziano con cui Porfirio vuole intrattenersi sugli dèi, sui demoni benigni e le dottrine filosofiche che li riguardano), il *De regressu ani-*

20 Le cause che indussero Porfirio a partire per guarire la «depressione» (forse legate piuttosto a divergenze con il maestro riguardo alla posizione di Aristotele nel platonismo) sono state varie volte analizzate dalla critica moderna (cf. p. es. Goulet (1982), p. 443-457, e Saffrey (1992), p. 53). Questo famoso episodio relativo al desiderio di suicidarsi, fornì tra l'altro spunto al Leopardi per una delle sue *Operette morali*, in cui i momenti più suggestivi sono proprio le parole, piene di profondo affetto e umanità, di Plotino per il discepolo, la persona a lui più cara e la compagnia più dolce.

21 Per questo motivo Agostino definisce Porfirio *Siculus*: «*Porphyrium illum Siculum, cuius celeberrima est fama*» [*Retractationes*, II, 31 (57)], e il siracusano Firmico Materno [*Mathesis*, VII, 1, 1] «*noster Porphyrius*».

22 Si pensi al famoso *Albero di Porfirio*.

mae (scritto che risponde a certi quesiti posti nel precedente, in cui teurgia, demoni, pratiche misteriche vengono accolti in vista della purificazione dell'anima e del ritorno al vero sé) e il *De abstinentia* (il cui testo, dedicato ad un certo Castricio, e pervenutoci quasi intero in 4 libri, integra la lettura del *De regressu* e costituisce il documento dell'ascetismo neoplatonico e del pensiero maturo di Porfirio), siano state composte ancora in Sicilia, o dopo il ritorno a Roma; esse comunque appartengono al periodo della maturità. Eunapio[23] dice che egli, tornato a Roma, tenne conferenze pubbliche e riempì la città del suo nome; ma dalle fonti non si riesce a stabilire se il ritorno avvenne subito dopo la morte di Plotino e se prese il posto del vecchio maestro.

Le circostanze e le motivazioni che indussero Porfirio a scrivere la tanto discussa opera *Contro i Cristiani* non sono ancora chiare[24]; di quest'opera in 15 libri, il cui impatto dovette essere proporzionale alla monumentalità, restano oggi solo alcuni frammenti. Significative a tale proposito le confutazioni sistematiche da parte dei principali padri della Chiesa e il fatto che ancora nel 448 gli imperatori Valentiniano III e Teodosio II ne ordinassero il rogo[25]. Allo stesso periodo dovrebbero risalire anche opere come l'*Ad Gaurum* (trattato sull'animazione dell'embrione, a lungo attribuito a Galeno), due studi dedicati rispettivamente all'astrologia e all'astronomia di Tolemeo[26], il trattato *Περὶ τοῦ Γνῶθι σαυτόν* (*Sul conosci te stesso*, 4 libri, frammentario), i *commentari* alla *Repubblica*, al *Timeo*, al *Parmenide*[27], al *Cratilo*, al

23 Eunap. *Vit. Soph.* IV, 1, 10.

24 Per una sintesi della storia degli studi sul *Contra Christianos* e dei problemi connessi, si veda Beatrice (1991); Goulet (2003), t. I, p. 14-149 (in part. p. 128, in cui si parla del 271 come data di composizione del *Contra Christ.* quindi in pieno periodo siciliano). Si veda anche Berchman (2005).

25 Cf. *Codex Iustinianeus*, I, 1.3.

26 Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν Ἀποτελεσματικὴν τοῦ Πτολεμαίου e Εἰς τὰ Ἁρμονικὰ Πτολεμαίου ὑπομνήματα (*P.64 e *P.63 in Porph. *Fragm.*).

27 Per una sintesi del dibattito riguardo all'attribuzione di quest'opera, si veda da ultimo Zambon (2002), p. 35-41.

Sofista, al *Filebo*, al *Simposio*, e al *Fedone* (come detto in precedenza, per alcuni questi lavori daterebbero del periodo siciliano). Per quanto riguarda il celebre *Antro delle Ninfe* (l'unico commento allegorico a dei versi omerici ad esserci giunto completo dall'antichità) non c'è ancora unanimità riguardo alla data di composizione. L. Simonini, pur propensa a considerare il *De antro* successivo all'incontro con la filosofia plotiniana, forse non ancora completamente assimilata, suggeriva di attenersi ad un *non liquet*[28].

Al periodo della piena maturità appartengono le *Sentenze sugli Intelligibili*, scritto metafisico in cui in molti casi vengono riassunti i contenuti di alcuni trattati di Plotino, o sono citate testualmente frasi del maestro, e il monumentale lavoro di revisione, correzione, ordinamento e pubblicazione dell'opera di quest'ultimo, le *Enneadi*, cinquantaquattro libri riuniti in sei gruppi da nove. A completamento di questo grande progetto, in cui la parte di Porfirio non si limitò solamente alla mera trascrizione del pensiero del maestro, la *Vita di Plotino* (inserita anche in tutte le edizioni moderne delle *Enneadi*) e i *Commentarii*, oggi purtroppo perduti. L'ultima fase della vita di Porfirio venne segnata anche da un avvenimento di rilievo, il tanto discusso matrimonio con Marcella, vedova di un amico e già madre di sette figli. L'*Epistula ad Marcellam*, un trattato in forma di lettera che Porfirio scrisse alla moglie, non è soltanto una risposta a tutte le critiche, ma si presenta come un vero e proprio testamento filosofico, lezione di condotta morale, in cui il discepolo fece suoi i temi del maestro, ponendo in particolare l'accento sulla conversione dell'anima in se stessa, per ricondursi a sé dalla frammentarietà del molteplice, e per ascoltare e contemplare in sé il divino trascendente, quello di cui

[28] Come già suggeriva Turcan (1975), p. 64, il quale sottolineava comunque come nulla impedisse di datare l'opuscolo ad anni precedenti l'incontro con Plotino. Bidez, Beutler e Buffière ritengono che l'opera sia stata composta quando alla scuola di Plotino, Porfirio leggeva e commentava, tra gli altri, Numenio e Cronio. Cf. Simonini (1986), p. 30-31.

Porfirio ebbe visione in estatico rapimento una sola volta, come egli stesso confessò, ormai sessantottenne[29].

Forse Porfirio partecipò al *Consilium Principis* (302/303), tenutosi a Nicomedia, in cui si riunirono molti uomini di cultura pagani, per affrontare la questione dei cristiani. Nulla si sa della sua morte, che avvenne probabilmente attorno al 305, stando ad una notizia della *Suda*, che conferma che il filosofo visse sino al tempo di Diocleziano: «Porfirio, che ha scritto contro i cristiani; che propriamente si chiamava Basilio; filosofo di Tiro, discepolo di Amelio, il discepolo di Plotino, maestro di Giamblico, nato ai tempi di Aureliano e giunto fino a quelli dell'imperatore Diocleziano»[30].

Le seguenti parole di Laura Simonini, prematuramente scomparsa prima che venisse dato alle stampe il suo lavoro sull'*Antro delle Ninfe*, mi sembra riassumano in maniera pertinente la personalità di questo erudito, i cui frammenti sullo Stige non sono che una piccola parte della vastissima produzione, purtroppo andata in larga parte perduta: «Filosofo, apologista, storico, critico, grammatico, matematico e poeta, vittima forse di una smisurata curiosità, fu colui che seppe mostrare ai difensori dell'ellenismo le luci di cui essi avevano bisogno. Divulgatore e maestro, il moralista della dottrina di cui Plotino era stato il metafisico, Porfirio chiude un'epoca e ne annuncia una nuova; collaboratore del maestro e maestro a sua volta dei filosofi medioevali, tra gli altri meriti va a lui quello di avere tramandato una vasta messe di notizie sul mondo antico – quel mondo che egli si preoccupò sempre di legare al suo presente, nel tentativo di conciliare lo spirito del proprio tempo con la tradizione»[31].

[29] Cf. *Vita Plot.* 23, 12-14.

[30] *Suda*, s.v. Πορφύριος, t. IV, p. 178, 14-17 Adler: ὁ κατὰ Χριστιανῶν γράψας· ὃς κυρίως ἐκαλεῖτο Βασιλεύς· Τύριος, φιλόσοφος, μαθητὴς Ἀμελίου τοῦ Πλωτίνου μαθητοῦ, διδάσκαλος δὲ Ἰαμβλίχου, γεγονὼς ἐπὶ τῶν χρόνων Αὐρηλιανοῦ καὶ παρατείνας ἕως Διοκλητιανοῦ τοῦ βασιλέως.

[31] Simonini (1986), p. 32.

2. *Che cosa è lo Stige?*

Pausania scrive che fu Omero ad introdurre per primo il nome Stige nella poesia[32]. Omero menziona sempre soltanto la Στυγὸς ὕδωρ, l'acqua di Stige, che ha già la funzione di (gran) giuramento (degli dèi).

È in Esiodo che troviamo un primo sviluppo articolato su Stige e le vicende ad essa[33] legate. In una prima sezione della *Teogonia* (v. 383-401), si narra che Zeus, nella Titanomachia, ricompensò Stige per essere accorsa per prima, con i figli, in suo soccorso, facendola diventare il gran giuramento degli dèi. In una seconda sezione (v. 775-814), Esiodo descrive la dimora di Stige, nel Tartaro, e la punizione che spetta agli dèi spergiuri[34].

a) *Genealogia*

Nella *Teogonia* di Esiodo, Stige è figlia di Oceano [Ὠκεανός] e Tethys [Τηθύς], ed è la più anziana tra le Oceanine[35]. Secondo Igino[36] invece, essa è figlia della Notte

[32] Cf. Paus. VIII, 18, 2. I capitoli di Pausania consacrati alla visita all'acqua di Stige si trovano in APPENDICE III, a p. 334-337.

[33] In greco Stige è femminile [ἡ Στύξ]. In italiano è comunemente usato il maschile. Per ragioni di coerenza (in particolare quando si citano il marito e i figli di Stige) in alcuni punti di questo capitolo ho lasciato il femminile anche nella traduzione italiana.

[34] I versi della *Teogonia* che narrano di Stige si trovano in APPENDICE III, a p. 330-333.

[35] Hes. *Theog.* 360-363: Εὐδώρη τε Τύχη τε καὶ Ἀμφιρὼ Ὠκυρόη τε / καὶ Στύξ, ἣ δή σφεων προφερεστάτη ἐστὶν ἁπασέων. / αὗται ἄρ' Ὠκεανοῦ καὶ Τηθύος ἐξεγένοντο / πρεσβύταται κοῦραι (...). «Eudore e Tyche e Amphiró e Okyroe / e Stige che fra loro è la più illustre di tutte. / Tali da Oceano e Tethys nacquero / figlie più antiche (...)» [Trad. Arrighetti]; cf. anche v. 776. Si veda anche Ps. Apollod. *Bibl.* I 2, 2 (8): ἐγένοντο δὲ Τιτάνων ἔκγονοι Ὠκεανοῦ μὲν καὶ Τηθύος Ὠκεανίδες, Ἀσία Στὺξ Ἠλέκτρα Δωρὶς Εὐρυνόμη [Ἀμφιτρίτη] Μῆτις (...). «Dai Titani Oceano e Tethys nacquero le Oceanine Asia, Stige, Elettra, Doride, Eurinome, [Anfitrite], Meti (...). Cf. et. Call. *Hym. Zeus*, v. 36.

[36] Hyg. *Fab.* praef. I, 1. *Ex Nocte et Erebo Fatum Senectus Mors (...)*

[*Nox*] e dell'Erebo [*Erebus*]. Nell'*Inno Omerico a Demetra*[37] Stige figura come una delle compagne di giochi di Persefone. Una tradizione riferita dallo Pseudo Apollodoro[38] fa di Stige la madre di Persefone (in luogo di Demetra). Una delle sorelle di Stige sarebbe Daira [Δάειρα][39]. Nella maggior parte delle tradizioni[40], Stige è sposata al Titano Pallante [Πάλλας], con il quale genera Nike [Νίκη], Crato [Κράτος], Zelo [Ζῆλος] e Bia [Βία]. Secondo un'altra versione, riferita in un frammento di Epimenide[41], Stige ebbe come marito Pira [Πείρας], col quale generò Echidna [Ἔχιδνα]. Un altro figlio attribuito a Stige è Ascalafo [*Ascalaphus*, Ἀσκάλαφος] (o Ascalabo)[42].

Misericordia Styx. «Da Notte e da Erebo nacquero Fato, Vecchiaia, Morte (...) Misericordia, Stige.

37 Hom. *Hym. Dem.* 423.

38 Ps. Apollod. *Bibl.* I 3, 1 (13): (...) ἐκ δὲ Στυγὸς Περσεφόνην (...).

39 Ferecide [*FGrHist* 1, 72, 11] in Eust. *In Il.* VI, 378, t. II, p. 335, 22-24 Van der Valk [=F 215 Dolcetti]: Ὅτι δὲ θεία λέξις ἡ Δάειρα, δηλοῖ ὁ εἰπών· «Δάειραν Φερεκύδης ἱστορεῖ Στυγὸς ἀδελφήν. καὶ ἔοικε» φησίν, «οὕτως ἔχειν. ἐπὶ γάρ ὑγράς οὐσίας τάττουσιν οἱ παλαιοὶ τὴν Δαείραν.» «che Daira sia un'espressione relativa ad una divinità, lo dimostra colui che ha detto: «Ferecide racconta che Daira era sorella di Stige. E sembra» afferma «che sia così: infatti gli antichi collegano Daira a una sostanza umida» [Trad. Dolcetti].

40 Hes. *Theog.* 383-385; Ps. Apollod. *Bibl.* I 2, 4 (9): ἐγένετο δὲ καὶ Κρόνου καὶ Φιλύρας Χείρων διφυὴς Κένταυρος,(...), Πάλλαντος δὲ καὶ Στυγὸς Νίκη Κράτος Ζῆλος Βία. Hyg. *Fab.* praef. I, 17: *Ex Pallante gigante et Styge, Scylla Vis Invidia Potestas Victoria Fontes Lacus.*

41 Epimenid. frg. 10 p. 236 Kinkel [=*FGrHist* 457 F5]: Ἐπιμενίδης δὲ ὁ Κρὴς εἶναι μὲν καὶ οὗτος θυγατέρα Ὠκεανοῦ τὴν Στύγα ἐποίησε, συνοικεῖν δὲ αὐτὴν οὐ Πάλλαντι, ἀλλὰ ἐκ Πείραντος Ἔχιδναν τεκεῖν, ὅστις δὴ ὁ Πείρας ἐστί [=Paus. VIII, 18, 2].

42 Serv. *In Aen* IV, 462, vol. I, p. 547, 16-19 Thilo: *In hanc autem avem conversus est Ascalaphus Acherontis, vel ut quidam volunt Stygis filius, ira Cereris, cum Proserpinam prodidisset malum granatum de pomario Ditis gustavisse.* «Ascalafo, figlio di Acheronte, o, come pretendono alcuni, di Stige, fu poi trasformato in questo uccello, per la collera di Cerere, poiché rivelò che Proserpina aveva assaggiato la melagrana dal frutteto di Dite». Cf. et. Serv. *In Georg.* I, 39, p. 142 Thilo.

b) *Il giuramento degli dèi*

Come indicato in precedenza, già in Omero Stige è designato come «il gran giuramento degli dèi»[43]. Nel quattordicesimo canto dell'*Iliade*[44] il Sonno domanda ad Era di giurare per l'inviolabile acqua dello Stige, e di toccare con una mano la terra e con l'altra il mare, e nel quindicesimo la sposa di Zeus giura con questa formula: «Sappia ora questo la Terra e il Cielo vasto di sopra, e la fluente acqua di Stige, che è il giuramento più grande e più terribile per gli dèi beati»[45]. Con la stessa formula giura anche Calipso nell'*Odissea*, per assicurare Odisseo che non stia tramando alcun male nei suoi confronti[46]. Nella *Teogonia*, Esiodo narra[47] che fu Zeus a concedere a Stige il privilegio di essere *il gran giuramento degli dèi*, in quanto questa divinità fu la prima a giungere sull'Olimpo (con i suoi figli Zelo, Nike, Crato, e Bia) per aiutare il Cronide nella lotta contro i Titani[48]. Ogni volta che

[43] Hom. Β 755: (...) ὅρκου γὰρ δεινοῦ Στυγὸς ὕδατός (...) «(...) di Stige, acqua tremenda del giuramento»; Hom. Ο 37-38: (...) μέγιστος / ὅρκος δεινότατός «giuramento sommo e tremendo» (formula ripresa anche in Hom. ε 185-6).

[44] Hom. Ξ 271: ἄγρει νῦν μοι ὄμοσσον ἀάατον Στυγὸς ὕδωρ (...) «orsù, giura adesso per l'inviolabile acqua di Stige (...)».

[45] Hom. Ο 36-38: ἴστω νῦν τόδε Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθε / καὶ τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ, ὅς τε μέγιστος / ὅρκος δεινότατός τε πέλει μακάρεσσι θεοῖσι.

[46] Hom. ε 184-186. Con la stessa formula giura anche Leto nell'*Inno omerico ad Apollo* (v. 84-86).

[47] La vicenda è menzionata per esempio anche dallo Pseudo Apollodoro [*Bibl.* I 2, 5 (9)]: τὸ δὲ τῆς Στυγὸς ὕδωρ ἐκ πέτρας ἐν Ἅιδου ῥέον Ζεὺς ἐποίησεν ὅρκον, ταύτην αὐτῇ τιμὴν διδοὺς ἀνθ' ὧν αὐτῷ κατὰ Τιτάνων μετὰ τῶν τέκνων συνεμάχησε. «Zeus stabilì che l'acqua di Stige che scorre da una roccia nell'Ade diventasse un giuramento; le concesse questo onore in cambio dell'aiuto che essa gli aveva dato, insieme ai suoi figli, nella lotta contro i Titani».

[48] Hes. *Theog.* 397-401: ἦλθε δ' ἄρα πρώτη Στὺξ ἄφθιτος Οὔλυμπόνδε / σὺν σφοῖσιν παίδεσσι φίλου διὰ μήδεα πατρός· / τὴν δὲ Ζεὺς τίμησε, περισσὰ δὲ δῶρα ἔδωκεν. / αὐτὴν μὲν γὰρ ἔθηκε θεῶν μέγαν ἔμμε-

sorge una contesa o una guerra tra gli immortali, o se qualcuno mente fra le case dell'Olimpo, Zeus manda Iris alla dimora di Stige, negli inferi, per attingere un po' d'acqua in un boccale aureo e portarla sull'Olimpo per il giuramento[49].

Il tema del giuramento degli dèi sull'acqua di Stige è abbastanza diffuso nella letteratura antica. In Apollonio Rodio, per impedire ai figli di Borea di uccidere le Arpie, Iride giura sull'acqua di Stige che queste non sarebbero più tornate da Fineo[50]. In Ovidio[51] lo si trova a più riprese, ed è molto frequente anche negli altri autori latini[52] (in cui si parla anche di palude Stigia).

Aristotele, nella *Metafisica*, propone una spiegazione: «Infatti [gli antichissimi che per primi hanno trattato degli dèi] fecero di Oceano e Tethys gli autori della generazione, e identificarono il giuramento degli dèi con un'acqua che chiamavano Stige. In effetti, ciò che è più antico è più venerabile, ed il giuramento è ciò che è più venerabile»[53].

ναι ὅρκον, / παῖδας δ' ἤματα πάντα ἑοῦ μεταναιέτας εἶναι. «Così giunse per prima Stige immortale all'Olimpo / coi figli, seguendo il volere del padre suo; / e lei Zeus onorò e le diede doni abbondanti; / volle infatti che lei fosse degli dèi il gran giuramento / e i suoi figli per sempre con sé li pose ad abitare» [Trad. Arrighetti]. Al verso 805 viene detto che «gli dèi posero l'eterna acqua di Stige come gran giuramento».

[49] Cf. *ibid.* 782-785.

[50] *Arg.* II, 291-292.

[51] *Met.* I, 188-189: (...) *per flumina iuro/infera sub terras Stygio labentia luco* «giuro sui fiumi infernali, che scorrono sotto terra attraverso il bosco Stigio»; *ibid.* II, 101: (...) *Stygias iuravimus undas* «giurammo per le onde Stigie»; *ibid.* III, 290-291: *Quoque magis credas Stygii quoque conscia sunto / numina torrentis, timor et deus ille deorum est.* «e perché tu sia più convinta, che siano testimoni anche i numi del fiume Stige, quello è un dio che incute timore anche agli dèi»; *Ars.* I, 635-636: *per Styga Iunoni falsum iurare solebat* / Iuppiter (...) «Sullo Stige, Giove era solito giurare il falso a Giunone (...)».

[52] Cf. Sil. It. XIII, 568-570; Stat. *Theb.* VIII, 30-31; Apul. *Met.* VI, 15, etc.

[53] Arist. *Met.* A3, 983 b 30-33 : Ὠκεανόν τε γὰρ καὶ Τηθὺν ἐποίησαν τῆς γενέσεως πατέρας, καὶ τὸν ὅρκον τῶν θεῶν ὕδωρ, τὴν καλου-

Le fonti hanno tramandato anche i dettagli della punizione per gli dèi spergiuri. Secondo Esiodo, se un dio spergiura dopo aver libato con l'acqua di Stige, per un anno intero giace muto e senza respiro, e non può avvicinarsi all'ambrosia né al nettare. In seguito gli è vietato prendere parte ai banchetti e ai concili degli dèi durante nove anni. Alla fine del decimo anno di punizione, può finalmente reintegrare l'assemblea divina sull'Olimpo[54]. Nel commento ad *Eneide* VI, 565 Servio[55] scrive: «Dice infatti anche Orfeo[56] che gli dèi che spergiurano sulla palude Stige vengono castigati nel Tartaro per nove anni (o novemila anni). Da cui Stazio[57] dice *e Stige denuncia i falsi giuramenti degli dèi*».

Come detto, Stige è un braccio di Oceano, ed è un'acqua primordiale. Quando un dio la invoca, mette in gioco la relazione che lo unisce ai principi creatori, fonti della propria divinità. Se mantiene il giuramento, mantiene anche il legame con questi principi. Se spergiura, lo spezza, perdendo il contatto con la realtà originaria. Il fatto che gli sia vietato avvicinarsi all'ambrosia (anch'essa fluido primordiale, originato da Oceano)[58], significa per lui perdere la forza vitale. Interrotto il legame che lo univa ai principi generatori del mondo, non può più partecipare alle assemblee degli dèi, e perde ogni potere sull'universo. La presenza dell'acqua primordiale nel flusso dello Stige, garantisce dunque la correttezza dell'azione divina e l'ordine della creazione[59].

μένην ὑπ' αὐτῶν Στύγα [τῶν ποιητῶν]· τιμιώτατον μὲν γὰρ τὸ πρεσβύτατον, ὅρκος δὲ τὸ τιμιώτατόν ἐστιν.

[54] Es. *Theog.* 793-804.

[55] Vol. II, p. 79 Thilo. «fertur namque ab Orpheo quod dii peierantes per Stygem paludem novem annorum spatio (v.l. novem milibus annorum) puniuntur in Tartaro. Unde ait Statius *et Styx periuria divuum arguit*».

[56] Cf. fr. 345 Bernabé [=295 Kern].

[57] Cf. Stat. *Theb.* VIII, 30-31.

[58] Come indicato da Rudhardt, cf. *infra*, nota 63.

[59] Cf. Rudhardt (1971), p. 97.

Inoltre, possiamo osservare che Esiodo, narrando le vicende che hanno portato alla costituzione di Stige come garante dei solenni giuramenti degli dèi, traspone in narrazione mitologica un aspetto della società greca arcaica. Il giuramento è infatti l'atto fondatore e l'elemento regolatore della società primitiva. Zeus, dopo avere sconfitto Crono e i Titani, rifonda un nuovo ordine. Istituendo il giuramento sullo Stige, in pratica mantiene la promessa fatta (ricompensare chi gli venga in aiuto nella guerra), portandosi dunque egli stesso garante del rispetto del giuramento, e fonda il nuovo ordine, basato appunto sul rispetto del giuramento. Secondo la punizione riportata dalla *Teogonia*, la divinità giace un anno intero, lontano dall'ambrosia e dal banchetto divino, in uno stato di torpore simile alla morte; a questo anno ne seguono altri nove di esilio dall'assemblea divina, che servono alla purificazione dello spergiuro. Anche in questo caso Esiodo applica alla sfera divina una pratica che doveva trovarsi nella società arcaica. Lo spergiuro, violando il giuramento, turba l'ordine sociale. La punizione è una purificazione, che corrisponde alla morte o all'esilio.

Lo Stige dunque ha il potere di smascherare gli spergiuri e di punirli in maniera terribile. Ciò che alla base era il riflesso di una pratica sociale arcaica, nel corso dei secoli fornirà lo spunto ad interpretazioni di tipo allegorico.

c) *Lo Stige terrestre e le sue proprietà*

Stige è principalmente un fiume degli inferi, ma gli antichi hanno localizzato anche alcuni corsi d'acqua terrestri (il più celebre dei quali è la fonte di Nonacri in Arcadia) che presentavano caratteristiche simili a quello infernale, spesso indicando in essi gli sbocchi di quest'ultimo[60].

[60] Per quanto riguarda le localizzazioni dello Stige infernale e dei vari corsi terrestri, si veda *Stige come corso d'acqua terrestre* (*fr.* 5, p. 228).

All'acqua della fonte terrestre si attribuivano proprietà perniciose; era un veleno per gli uomini e il bestiame; spezzava il ferro e altri metalli e anche il vasellame che vi si immergeva. Solo uno zoccolo di cavallo (o un corno di asino della Scizia) resisteva a quest'acqua e non ne era intaccato[61].

In alcune leggende l'acqua del fiume infernale aveva anche delle proprietà magiche. La più famosa è quella dell'immersione del piccolo Achille da parte di Teti, che lo avrebbe bagnato nelle acque dello Stige per renderlo invulnerabile, tenendolo per il famoso tallone. Questa vicenda appare nella letteratura solamente in epoca romana[62], ma non è da escludere una sua origine più antica, forse legata al mito dell'ambrosia[63].

[61] Per quanto riguarda le proprietà dello Stige e i rimedi contro la sua potenza, si veda in particolare Pausania, VIII, 18, 4-5, e i commenti ai *fr.* 5 e 6.

[62] Per primo Stazio, *Ach.* I, 269-274: (...) *si progenitum Stygos amne severo / armavi - totumque utinam- cape tuta parumper / tegmina nil nocitura animo* (...) «(...) se appena nato ti fortificai nella terribile corrente dello Stige (o avesse voluto il cielo per intero!) prendi per breve tempo queste mie vesti sicure che non arrecheranno nessun male al tuo spirito (...)»; si veda in seguito anche Servio, *In Aen.* VI, 57, vol. II, p. 14 Thilo: (...) *Achilles, a matre tinctus in Stygem paludem, toto corpore invulnerabilis fuit, excepta parte qua tentus est* « (...) Achille, immerso dalla madre nella palude Stige, fu invulnerabile in tutto il corpo, tranne la parte per la quale fu tenuto»; ed altri ancora.

[63] Già Waser (1909-1915), col. 1577) formulava l'ipotesi che la vicenda dell'immersione di Achille nello Stige potesse avere un'origine più antica delle testimonianze esplicite di cui disponiamo. Secondo J. Rudhardt ci sarebbe una forte correlazione tra il mito di Stige e quello dell'ambrosia. Stige ha un potere vivificatore e rigeneratore, poiché è un braccio dell'acqua primordiale di Oceano. Una versione riportata da Apollonio Rodio (*Arg.* IV, 869-872) narra che Teti bruciava di notte le carni mortali del piccolo Achille, e di giorno ne cospargeva il corpo d'ambrosia per renderlo immortale. Secondo Rudhardt, l'ambrosia, elisir divino (sia esso bevanda, cibo o unguento) che conferisce forza, vigore e assicura l'immortalità, proviene dall'Oceano. Quindi, conclude Rudhardt, che Teti immerga Achille nello Stige, o che lo cosparga di ambrosia, in ambo i casi la dea lo mette in contatto con un liquido che proviene dall'acqua primordiale, dunque le due versioni sono equivalenti; cf. Rudhardt (1971), p. 93-97. Sulle analogie tra Stige e l'ambrosia, si veda anche Ballabriga (1986), p. 56-59.

d) *Interpretazioni legate a Stige*

Come detto, Omero conosce soltanto l'*acqua* di Stige. In Esiodo si fa menzione di Stige sia come Ninfa che come fonte. Descrivendone la dimora nel Tartaro, Esiodo dice che Stige è «un braccio d'Oceano: la decima parte di esso le fu attribuita; con nove infatti attorno alla terra e all'ampio dorso del mare voltosi in argentei vortici [Oceano] si versa nel mare»[64].

Virgilio, ispirandosi verosimilmente a questi versi, nelle *Georgiche*[65] e nella catabasi di Enea[66], impiega due volte la stessa formula a proposito di Stige: « (...) et novie[n]s Styx interfusa coercet»[67]. Lo Stige quindi circonda e rinserra nove volte gli inferi e tutte[68] le anime che vi si trovano.

Traendo spunto da questo passo virgiliano, alcuni autori successivi hanno interpretato i nove meandri dello Stige, come le nove sfere (o i nove cerchi) celesti. È il caso per esempio di Favonio Eulogio e di Servio. A questa interpretazione delle sfere celesti, vengono ad aggiungersi le dottrine pitagoriche che considerano il corpo come carcere dell'anima, e quindi la concezione degli inferi come la terra stessa. Per Servio i nove meandri corrispondono ai nove cir-

[64] *Theog*. 789-791: Ὠκεανοῖο κέρας, δεκάτη δ' ἐπὶ μοῖρα δέδασται· / ἐννέα μὲν περὶ γῆν τε καὶ εὐρέα νῶτα θαλάσσης / δίνῃς ἀργυρέῃς εἰλιγμένος εἰς ἅλα πίπτει [Trad. Arrighetti].

[65] Cf. Verg. *Georg.* IV, 480.

[66] Cf. Verg. *Aen.* VI, 439.

[67] Per le considerazioni su questi passi paralleli in Virgilio, si veda Setaioli (1969), p. 9-21. Nelle *Georgiche* le anime degli inferi sono circondate dal limo, dalle canne del Cocito e dallo Stige, che le chiude con i suoi nove meandri. Nell'*Eneide* il passo ricorre dopo un'esclamazione che indica il desiderio dei suicidi di tornare alla vita, ma la legge divina lo impedisce e li lega l'esecrabile palude dalla triste onda, e lo Stige trascorre e li serra nove volte.

[68] Fra gli studiosi non c'è accordo riguardo a cosa lo Stige rinchiuda nell'*Eneide*, se soltanto i suicidi, oppure tutte le anime; cf. Setaioli (1969), p. 15.

coli del mondo in cui sono racchiuse le anime, poiché conoscono collera, ira e ogni genere di passione; la loro prigione è la terra, e lo Stige designa la tristezza che genera la vita sulla terra[69]. Favonio Eulogio[70], che ha seguito i corsi di

[69] Cf. Serv. *In Aen.* VI, 439 (vol. II, p. 66-67 Thilo): NOVIES STYX INTERFUSA *quia qui altius de mundi ratione quaesiverunt, dicunt intra novem hos mundi circulos inclusas esse virtutes, in quibus et iracundiae sunt et cupiditates, de quibus tristitia nascitur, id est Styx. Unde dicit novem esse circulos Stygis, quae inferos cingit, id est terra ut diximus supra ‹127›: nam dicunt alias esse purgatiores extra hos circulos potestates.* «Nove volte Stige trascorre, poichè quelli che hanno indagato in maniera più alta riguardo alla conoscenza teorica del mondo, dicono che all'interno di questi nove cerchi planetari siano racchiuse le virtù, fra le quali vi sono le ire e le brame, dalle quali nasce la tristezza, cioè lo Stige. Da cui dice che sono nove i cerchi dello Stige, che circonda gli inferi, cioè la terra, come abbiamo detto prima ‹127›: infatti dicono che all'esterno di questi cerchi, vi siano altre facoltà più pure». Serv. *In Aen.* VI, 127 (vol. II, p. 27-28 Thilo): *Ergo hanc terram in qua vivimus inferos esse voluerunt, quia est omnium circulorum infima, planetarum scilicet septem, Saturni, Iovis Martis, Solis, Veneris, Mercurii, Lunae et duorum magnorum. Hinc est quod habemus ‹439›* ET NOVIES STYX INTERFUSA COERCET: *Nam novem circulis cingitur terra.* «Infatti hanno sostenuto che questa terra nella quale viviamo siano gli inferi, poiché è la più piccola di tutti i cerchi planetari; tra cui s'intendono sette pianeti: Saturno, Giove, Marte, Sole, Venere, Mercurio, la Luna e due grandi. Da questo deriva ciò che abbiamo ‹439› *e nove volte Stige trascorre e [li] serra*: infatti la terra è circondata da nove cerchi planetari». Per le interpretazioni escatologiche serviane, che alternano concezioni diverse, si veda da ultimo lo studio esaustivo di Setaioli (1995).

[70] Favonius Eulogius, *In Somn. Scip.* XIX, 4-7 Van Weddingen (1957): *Ex quo mihi videtur Maro doctissimus Romanorum dixisse illud:* NOVIES STYX INTERFUSA COERCET. *Terra enim nona est, ad quam Styx illa protenditur: mystice ac Platonica dictum esse sapientia non ignores. Nam poetica libertate inserit fontanae animae a caelo usque in terras esse decursum: hinc dicitur πηγαία. Nam sub pedibus summi patris, qui Dis est, Styx posita per omnes circulos fluit, imponens singulis velut in curru aurigam, id est vitae substantiam, ex qua cuncta viventia originem sortiuntur et eidem soluta redduntur. Manatque illa per cunctos ‹circulos› volentes commisceri, quod ex natura sunt hiulci: interiectu sui vigoris separat et, quod ipse mire Virgilius loquitur: coercet, ut sui generis momenta conservent. Inter caelum et terram novem intervalla ipse consideres licet. Sic, quoniam primi versus absolutio novenario numero continetur, neque ipsa decimum circulum natura requirebat.* «Da cui mi sembra che [scl. Virgilio] Marone, il più sapiente dei

Sant'Agostino ai tempi in cui quest'ultimo era retore a Cartagine, precisa che lo Stige designa la πηγαία ψυχή. Secondo la filosofia neoplatonica, quest'anima era in origine separata dal mondo; in seguito ha cominciato a scendere dal cielo sulla terra, per il desiderio di raggiungere attraverso le sfere il mondo dei corpi terrestri e di diffondervi la vita. Anche in Macrobio[71] si ritrova il motivo dell'identificazione degli inferi con il corpo terrestre, e lo Stige, come gli altri fiumi infernali, è interpretato allegoricamente come uno dei

Romani, disse quel verso: nove volte Stige trascorre e [li] serra. La terra, infatti, è la nona [sfera] verso cui protende Stige: non devi ignorare che ciò è stato detto in termini mistici e secondo la filosofia platonica. Infatti, con libertà poetica egli ha introdotto la discesa dell'anima fonte, dal cielo fino alla terra: donde è chiamata πηγαία [fonte]. Infatti, situata sotto i piedi del sommo padre, che è Dite, Stige scorre attraverso tutti i cerchi celesti, assegnando ad ognuno un auriga, come nel carro, ovvero la sostanza vitale, da cui tutti i viventi traggono origine e a cui ritornano, una volta liberi. Essa fluisce attraverso tutti ‹i cerchi celesti›, i quali sono desiderosi di confondersi, dato che per natura sono discontinui; con la frapposizione della sua forza vitale li separa e, ciò che Virgilio dice in maniera ammirevole: li serra, in modo tale che conservino ognuno il proprio movimento. Tu stesso puoi osservare bene i nove intervalli fra il cielo e la terra». Il testo presenta qualche problema di tradizione. Ho preferito usare l'edizione di Van Weddingen, poiché quella proposta da L. Scarpa (Padova, 1974), mi sembra non colga a fondo il ruolo di Stige in questo passo.

[71] Cf. Macr. *In Somn. Scip.* I, 10, 9-11: (...) *qui per diversas gentes auctores constituendis sacris caerimoniarum fuerunt, aliud esse inferos negaverunt quam ipsa corpora, quibus inclusae animae carcerem foedum tenebris, horridum sordibus et cruore patiuntur. Hoc animae sepulcrum, hoc Ditis concava, hoc inferos vocaverunt, et omnia, quae illic esse credidit fabulosa persuasio, in nobismet ipsis et in ipsis humanis corporibus adsignare conati sunt* (...) *Stygem quicquid inter se humanos animos in gurgitem mergit odiorum.* «(...) coloro i quali si incaricarono, tra le diverse popolazioni, di stabilire i culti religiosi, affermarono non esserci altri Inferi oltre ai corpi stessi: chiusa in questi inferi, l'anima soffre come in un carcere orribile di tenebre, fetido di sozzure e di sangue. Questi sapienti chiamarono il corpo sepolcro dell'anima, cavità di Dite, inferi, e si sforzarono di attribuire a noi stessi e agli stessi corpi umani tutte quelle cose che le credenze fantastiche pensano esistere laggiù; (...) e lo Stige [fu creduto rappresentare] quello che travolge gli animi umani nel gorgo dell'odio reciproco» [Trad. Regali].

mali che affliggono l'anima incarnata[72]. Il tema del fiume dell'anima è presente anche in Mario Vittorino, il quale però non fa menzione dello Stige, ma i parallelismi evidenti con Favonio Eulogio e gli altri autori citati, sono stati chiaramente messi in evidenza da P. Hadot[73]. Secondo quest'ultimo, per capire la struttura concettuale dei testi di Favonio e Vittorino è inoltre necessario ricorrere all'esegesi porfiriana degli *Oracoli caldaici*[74].

Secondo P. Courcelle, la fonte immediata di queste esegesi neoplatoniche è da ricercare nei trattati perduti di Numenio e Porfirio[75]. Un passo interessante dell'*Ad Gaurum*, sembra proprio confermare questa ipotesi. Nel secondo capitolo, in cui vengono presentate le diverse teorie riguardo alla natura dell'embrione[76], si evoca il problema del momento dell'entrata in esso dell'anima. L'autore[77] dice che alcuni situano questo momento quando lo sperma è stato

72 Cf. *infra* esegesi etimologica, a p. 56-59.

73 Cf. Hadot (1971), p. 223-231. Il fiume della vita si identifica con l'anima, quando raggiunge il mondo sensibile. Questo fiume della vita, cioè l'anima stessa, esce dal Padre come da una fonte, e finché resta nel Padre è essa stessa l'anima-fonte (*fons animae* in Vittorino, πηγαία ψυχή o *fontana anima* in Favonio Eulogio). La potenza vitale dà alle cose la loro forma, ciò significa che le separa e le contiene nella loro distinzione.

74 Il «Padre che separa» in Vittorino è probabilmente l'Intelletto del Padre che, secondo gli *Oracoli* «presiede ad ogni separazione» [πάσης τμήσιος ἄρχειν]. L'Anima-fonte è Ecate, la πηγαία Ἑκατή, dalla quale, secondo gli *Oracoli*, scorre il fiume di vita che, venendo dal Padre si estende fino all'estremità delle cose. Sempre secondo gli *Oracoli* Ecate divide e contiene, ed è come una cintura che avvolge il mondo. In questo senso il rapporto fra Stige ed Ecate risulta più chiaro. Per i riferimenti cf. Hadot (1971), p. 226-228.

75 Cf. Courcelle (1955), p. 28.

76 In particolare se esso si tratti di un animale in atto o in potenza. Cfr. *Ad Gaurum*, II, 2, p. 34, 20 - 35, 9 Kalbfleisch.

77 L'*Ad Gaurum* è attribuito a Galeno nell'unico manoscritto parigino che lo trasmette. Esso venne restituito a Porfirio dal Kalbfleisch nella sua edizione (1895); una attribuzione accolta unanimamente dalla critica successiva.

iniettato, dal momento che senza un intervento dall'esterno (quello dell'anima, appunto) non sarebbe possibile allo sperma unirsi con la matrice. Tra costoro si possono annoverare «Numenio e quelli che interpretano i significati nascosti di Pitagora, e che intendono come sperma, il fiume Ameles in Platone, lo Stige in Esiodo e negli Orfici, e l'efflusso in Ferecide»[78].

Questo passo dell'*Ad Gaurum* ci indica che almeno a partire dall'epoca di Numenio dovevano circolare delle interpretazioni allegoriche dello Stige inteso come sperma. In una prospettiva neoplatonica e orfico - pitagorica della vita terrestre come «morte» dell'anima, si capisce come lo Stige, traendo sempre spunto dalla descrizione della punizione degli dèi spergiuri narrata nella *Teogonia*, sia diventato dispensatore di vita, ossia di quella vita (quella terrena) che alla luce di queste dottrine equivale alla morte.

Prezioso a questo proposito si rivela un passo di Plutarco, in cui lo Stige figura come il flusso che conduce le anime all'incarnazione. Nel *Demone di Socrate*[79], Timarco chiede al demone che lo accompagna cosa sia lo Stige, poiché il demone gli aveva detto di sapere ben poco delle regioni superiori, che spettano ad altri dèi, ma gli era lecito contemplare il dominio di Persefone, da essi amministrato, una delle quattro parti, delimitata dallo Stige. Il demone risponde: «Lo Stige è la strada verso l'Ade, che proviene dalla parte opposta a noi, e separa con il suo culmine la luce. Esso si estende dall'Ade verso l'alto, come vedi; e là dove tocca la luce nella sua rivoluzione, delimita l'ultima parte dell'universo»[80]. Le altre isole sono abitate da dèi, mentre la

[78] *Ad Gaurum*, II, 2, p. 34, 26 - 35, 3 Kalbfleisch: (...) ὁ Νουμήνιος καὶ οἱ τὰς Πυθαγόρου ὑπονοίας ἐξηγούμενοι, καὶ τὸν παρὰ μὲν τῷ Πλάτωνι ποταμὸν Ἀμέλητα, παρὰ δὲ τῷ Ἡσιόδῳ καὶ τοῖς Ὀρφικοῖς τὴν Στύγα, παρὰ δὲ τῷ Φερεκύδῃ τὴν ἐκροὴν ἐπὶ τοῦ σπέρματος ἐκδεχόμενοι.

[79] Cf. *De genio*, 591a-c. Il testo e la traduzione di questo passo si trovano in APPENDICE III, p. 338-339.

[80] *De genio* 591a : "ὁδὸς εἰς Ἅιδου" φάναι "καὶ πρόεισιν ‹ἐξ› ἐναν-

Luna, che è la sede dei demoni terrestri, sfugge lo Stige tenendosi un poco più in alto. Una volta ogni sei mesi lunari, esso riesce però a catturarla, e allora le anime sorprese dallo Stige levano alte grida, in preda al terrore.

Qui lo Stige è dunque la corrente che porta le anime verso un'altra incarnazione, o per lo meno quelle impure, poiché le altre possono scappare al suo flusso[81].

Scrivendo *noviens interfusa Styx*, forse Virgilio stava solo seguendo il modello esiodeo, ma abbiamo visto come i suoi commentatori abbiano saputo cogliere il passo per poter esporre le proprie esegesi.

e) *Conclusioni*

Alla luce di questa breve analisi, sembra che si possano individuare alcuni momenti importanti nell'evoluzione del mito di Stige. I due passi della *Teogonia* costituiscono la base per tutte le future interpretazioni. Stige è un elemento primordiale, legato all'acqua, all'origine della vita e della società (è il gran giuramento). Stige dispensa la morte a chi contravviene ai suoi vincoli, poiché rompere un giuramento, significa turbare l'ordine sociale. Nell'ottica di un'interpretazione pitagorica, in cui la vita terrena corrisponde alla morte dell'anima, si capisce il passaggio interpretativo da Stige come elemento dispensatore di morte, a Stige come flusso generatore di vita.

τίας, αὐτῇ σχίζουσα τῇ κορυφῇ τὸ φῶς· ἀνατείνουσα δ', ὡς ὁρᾷς, ἐκ τοῦ "Αιδου κάτωθεν ᾗ ψαύει περιφερομένη [καὶ] τοῦ φωτός, ἀφορίζει τὴν ἐσχάτην μερίδα τῶν ὅλων". [Trad. Del Corno].

[81] Si veda a questo proposito Méautis (1922), p. 56. Per le interpretazioni spesso discordanti del mito di Timarco, rimando alle considerazioni di Hani (1980), p. 54-58.

3. *Il Περὶ Στυγός*

a) *Considerazioni preliminari*

I frammenti *sullo Stige* di Porfirio ci sono giunti solamente attraverso l'*Anthologium* di Giovanni Stobeo (V sec. d. C.). L'antologista li cita talora con il titolo di Πορφυρίου ἐκ τοῦ Περὶ Στυγός (*fr. 1*; *fr. 7*; *fr. 9*); Πορφυρίου ἐκ τῶν Περὶ Στυγός (*fr. 4*); 'Εκ τῶν Πορφυρίου Περὶ Στυγός (*fr. 8*), oppure 'Εν ταὐτῷ (per gli altri frammenti, che seguono uno di quelli con menzione del titolo). Non vi sono altre attestazioni di questi frammenti presso altri autori antichi, e non sembra esservi menzione alcuna né del titolo, né di un'opera di Porfirio che sia interamente consacrata all'argomento.

Presso gli autori moderni, quest'opera è citata come *Περὶ Στυγός*, oppure con il latino *De Styge*. Non potendo determinare con sicurezza se si tratti di frammenti estratti da un'opera di più ampio respiro (fra quelle a noi giunte in forma frammentaria, o di cui conosciamo solo il titolo), oppure (come probabile) di uno scritto consacrato interamente allo Stige, preferisco mantenere il titolo che ci ha tramandato la tradizione di Stobeo.

Nel capitolo IV delle APPENDICES della sua *Vie de Porphyre*[82], J. Bidez fornisce una lista delle Opere di Porfirio. Sotto il titolo INTERPRETATION PHILOSOPHIQUE DES MYTHES ET DES CULTES. TRAITÉS DIVERS DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSE, al numero 53 è menzionato: «Περὶ Στυγός, Fragments chez Stobée». Nello stesso gruppo Bidez inserisce i seguenti scritti: Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας (46), Περὶ ἀγαλμάτων (47), Περὶ Θείων ὀνομάτων α´ (48), Πορφυρίου πρὸς 'Ανεβῶ ἐπιστολή (49), Εἰς τὰ Ἰουλιανοῦ τοῦ Χαλδαίου (50), Περὶ τῆς 'Ομήρου φιλοσοφίας (51), Περὶ τοῦ ἐν 'Οδυσσείᾳ τῶν νυμφῶν ἄντρου (52), Κατὰ Χριστιανῶν λόγοι ιε´ (54), Contre un prétendu livre de Zoroastre (55).

[82] Cf. Bidez (1913).

Nel suo articolo su Porfirio della *RE*[83], Beutler nella sezione dedicata alle *Schriften* (B) inserisce un *Περὶ Στυγός* al No 51 del gruppo numero 4, che si intitola «Schriften zu Religion und Mythos», indicando che i frammenti di quest'opera si trovano nello Stobeo[84].

Appartengono allo stesso gruppo i seguenti scritti:

Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας (44), Περὶ ἀγαλμάτων (45), Περὶ Θείων ὀνομάτων α´ (46), Πρὸς Ἀνεβὼ ἐπιστολή (47), Εἰς τὰ Ἰουλιανοῦ τοῦ Χαλδαίου (48), Τῶν Χαλδαίων τὰ λόγια (48 a?), Περὶ τῆς Ὁμήρου φιλοσοφίας (49), Περὶ τῆς ἐξ Ὁμήρου ὠφελείας τῶν βασιλέων βιβλία ι´ (50), Κατὰ Χριστιανῶν λόγοι ιε´ (52).

Il Περὶ τοῦ ἐν Ὀδυσσείᾳ τῶν νυμφῶν ἄντρου è inserito nel gruppo 1a) (Porphyrios und Platon), ed è il numero 1, nonostante Beutler dichiari: «...die Schrift *de antro Nympharum* (die nach unserer Gliederung eigentlich in den Abschnitt 4 gehört)»[85].

Francesco Romano, nel suo *Porfirio di Tiro*, presenta una lista[86] degli scritti di Porfirio. Il *Περὶ Στυγός* è il numero 42 ed è inserito nel gruppo G (*su Omero*), al quale appartengono il *De antro nympharum* (39), Περὶ τῆς Ὁμήρου φιλοσοφίας (40), Περὶ τῆς ἐξ Ὁμήρου ὠφελείας τῶν βασιλέων (41), Ὁμηρικὰ ζητήματα (43).

Nella sua recente edizione dei frammenti di Porfirio, A. Smith[87] inserisce il *Περὶ Στυγός* nella sezione *Homerica* (è il P53. I frammenti vanno dal 372F al 380F).

Nella stessa sezione sono inseriti il Περὶ τῆς ἐξ Ὁμήρου ὠφελείας τῶν βασιλέων (P50), Περὶ τῆς Ὁμήρου φιλοσο-

[83] Beutler (1953).

[84] *Ibid.* col. 298: «Fragmente bei Stob. ecl. I 8, 56 p. 66, 24 ff. W. I 41, 60 p. 332 I 49, 50-54 p. 418, 8 ff. II 1, 32 p.14, 9 ff. IV 36, 23 p. 873, 10ff. 944, 3ff.».

[85] *Ibid.* col. 279.

[86] Romano (1979), p. 217-221.

[87] Smith (1993).

φίας (P51), Περὶ τοῦ ἐν Ὀδυσσείᾳ τῶν νυμφῶν ἄντρου (P52), Excerpta apud Stobaeum ex ignoto Porphyrii opere (P54), Ὁμηρικὰ ζητήματα (P55), Homerica generalia et incertae sedis.

L'opinione abbastanza diffusa che il *Περὶ Στυγός* appartenga agli scritti dedicati ad Omero, trova un chiaro riscontro per lo meno nella classificazione di Smith e Romano. Come si vedrà nel corso delle analisi della presente pubblicazione, penso che il *Περὶ Στυγός* non sia semplicemente un'opera di esegesi omerica, quanto piuttosto un'opera consacrata al mito di Stige, in tutte le sue varie implicazioni, in cui anche l'analisi dei versi omerici considerati, è funzionale alla trattazione di questo soggetto.

b) *Ordine dei frammenti*

L'ordine dei frammenti della presente edizione varia rispetto a quello proposto da A. Smith[88]. Nella presente ho cercato di seguire un eventuale filo logico dello scritto porfiriano, ricavabile dalle relazioni tra i vari frammenti e da un possibile svolgimento argomentativo. Stobeo li cita in funzione del capitolo trattato nell'*Anthologium*, ed essi figurano sparsi nei quattro libri in cui quest'opera è stata suddivisa. Soltanto i frammenti *4*, *5*, *6*, *2* e *3* si susseguono (in quest'ordine) nel capitolo 49 (περὶ ψυχῆς) del primo libro[89]. Il *fr. 1* è II, 1, 32; il *fr. 7* è I, 3, 56; il *fr. 8* è IV, 41, 57 e il *fr. 9* è IV, 36, 23. L'analisi dei vari frammenti che seguono o precedono quelli del *Περὶ Στυγός*, non offre indicazioni veramente utili, tranne forse la constatazione che al *fr. 5* (che nello Stobeo è l'ultimo di quelli che si susseguono in I, 49), segue la *Sentenza* 29 di Porfirio (la quale presenta alcune affinità con i *fr. 2* e *3*)[90].

[88] Si compari la tavola sinottica a p. 371.

[89] Essi vanno da I, 49, 50 a I, 49, 54.

[90] Si vedano i commenti a questi due frammenti. Si potrebbe anche osservare che dopo la Sentenza 29 (Stob. I, 49, 55) seguono tre passi tratti dal *Fedone* platonico (63b-c; 80b-82c; 107b-114d; rispettivamente

Rispetto all'edizione di Smith, mantengo l'ordine dei frammenti *1*, *8* e *9* (il primo e gli ultimi due), i quali potrebbero essere messi ovunque, dato il loro contenuto[91], ma cambio la successione degli altri. I frammenti *2* e *3* si susseguono anche nello Stobeo e il secondo sembra effettivamente continuare la narrazione del primo. All'inizio del *fr. 2* vi è una frase programmatica, che mi ha indotto a modificare l'ordine di Smith: « Sugli dèi basti quanto abbiamo detto. In seguito, dopo avere distinto in che modo Omero abbia ripartito ciò che riguarda le anime nell'Ade e avendo trattato nel dettaglio dei castigati, attaccheremo il discorso sullo Stige, che, secondo Omero, supponiamo, è stato preposto al castigo dei demoni peccatori»[92]. L'intenzione di Porfirio appare chiara: dapprima parlerà della ripartizione delle anime secondo Omero; in seguito, dopo avere trattato a fondo dei castigati, attaccherà il discorso sullo Stige. Pertanto, nei *fr. 2* e *3* troviamo la trattazione della psicologia omerica; a partire dal *4* comincia l'analisi dettagliata dello Stige (obiettivo dichiarato anche nell'ultima frase, anch'essa programmatica, del *fr. 3*: «Pur essendo tutte queste cose piene di molta sapienza divina, noi le percorriamo in breve, per il fatto che ora l'argomento non verte su di esse, ma sono state necessariamente prese in considerazione, in vista anche dell'esegesi sullo Stige»[93]), partendo dalla

Stob. I, 49, 56-58) e i frammenti 381-383 Smith (per i quali rinvio alle considerazioni di APPENDICE II, p. 305-310).

[91] Il *fr. 1* sembra essere una critica all'esegesi (omerica) del pitagorico Cronio. I *fr. 8* e *9* commentano lo stesso verso omerico [κ 510]. Difficile ipotizzare dove essi fossero effettivamente inseriti.

[92] *Fr. 2*, 2-6: Περὶ μὲν δὴ τῶν θεῶν εἰρήσθω τοσαῦτα. Λοιπὸν δὲ τὰ περὶ τῶν ψυχῶν ὅπως Ὅμηρος διέταξε τῶν ἐν Ἅιδου διαλαβόντες καὶ περὶ μὲν τῶν τιμωρουμένων ἀφηγησάμενοι συνάπτοιμεν ἂν τὸν λόγον ἐπὶ τὴν Στύγα, ἣν ἐπὶ τιμωρίᾳ καθ' Ὅμηρον τῶν ἁμαρτανόντων τετάχθαι δαιμόνων ὑπειλήφαμεν.

[93] *Fr. 3*, 42-45: Ὧν πάντων πολλῆς θεοσοφίας γεμόντων ἡμεῖς ἐπιτρέχομεν, διὰ τὸ μὴ νῦν περὶ τούτων εἶναι τὴν πρόθεσιν, χάριν δὲ καὶ τῆς κατὰ τὴν Στύγα ἐξηγήσεως ἀναγκαίως παρειλῆφθαι.

sua etimologia e introducendo l'aspetto del giuramento degli dèi. I *fr. 5* e *6* (che in quest'ordine seguono il *4* anche nello Stobeo e in Smith) parlano delle localizzazioni terrestri dell'acqua di Stige e dei prodigi ad essa legati. Il *fr. 7* continua il discorso sulle proprietà dell'acqua dello Stige (che si ritrova, come prova ordalica, anche in India).

c) *Argomenti trattati*

Come spesso accade nelle opere di Porfirio, autore dalla comprovata πολυμάθεια, i frammenti che ci sono giunti di questo suo scritto toccano diversi argomenti. Passiamo qui in rassegna i principali, che verranno ripresi ed approfonditi in sede di commento.

– *Esegesi allegorica*

Il *fr. 1* introduce il tema dell'interpretazione allegorica dei poemi omerici. Essa[94] sembra essere cominciata già nel sesto secolo a. C. ed essersi affermata come pratica nel secolo successivo. Teagene di Reggio, Anassagora e Metrodoro di Lampsaco (allievo di quest'ultimo) sono considerati i pionieri del genere. Anche tra i sofisti si trovano tracce di questa pratica. Platone, nonostante faccia egli stesso uso di miti allegorici e citi spesso Omero, in diversi passi critica i miti omerici e definisce l'interpretazione allegorica triviale o dannosa. Aristotele si è occupato poco dell'allegoria e sempre in maniera fortuita. Per lui, il mito è l'espressione allegorica di un insegnamento razionale.

L'allegorismo potrebbe essere definito di due tipi, «difensivo» o «positivo». Quello «difensivo» consiste nella riabilitazione dei poeti antichi e dei loro miti dalle accuse di ingenuità intellettuale o di empietà. Quello «positivo» consiste nell'utilizzare l'autorità dei poeti per avvalorare le pro-

[94] Per questa breve sintesi della storia dell'esegesi allegorica, le opere di riferimento, alle quali rinvio, sono Pépin (1958-1976[2]); Buffière (1956); Lamberton (1986). Da segnalare anche Toulouse (2000), Ramelli (2003), in particolare p. 421-495 e Dahan - Goulet (2005).

prie dottrine. Nel periodo ellenistico, l'allegorismo «difensivo» venne largamente praticato dai grammatici, tra i quali spiccano Eraclito (l'autore delle *Allegorie Omeriche*), lo Pseudo-Plutarco (del *De Homero*), di epoca relativamente tarda, e Cratete di Mallo. Tra i grammatici vi furono, però, anche tenaci contestatori dell'esegesi allegorica, come l'alessandrino Aristarco. Per quanto riguarda l'allegorismo «positivo», un posto di rilievo spetta agli Stoici, di cui abbiamo un bell'esempio nel *Compendio di teologia greca* di Cornuto [Ἐπιδρομὴ τῶν κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν θεολογίαν παραδεδομένων]. Zenone, Crisippo ed altri hanno elaborato diverse letture e tecniche esegetiche che sono servite a parecchi autori successivi. Ma la produzione più intensa di allegorie «positive» è stata operata dai Neopitagorici e Neoplatonici (Numenio, Cronio, Plotino, Porfirio, Proclo, ecc.) i quali presentano i poeti stessi (e soprattutto Omero) come i primi grandi filosofi. La figura di Omero venne innalzata al sommo grado anche e soprattutto per difendere gli antichi valori della Grecia pagana contro i culti rivali, specialmente giudaismo e cristianesimo. L'allegoria fu presente anche nella cultura ebraica, particolarmente nell'opera di Filone di Alessandria. Tra i cristiani si possono citare San Paolo, Clemente Alessandrino, Origene e Agostino.

Porfirio è l'autore dell'unico commento allegorico ad un passo omerico giuntoci completo, *L'Antro delle Ninfe*, che presenta diverse analogie con il frammento in questione (come vedremo in seguito). Un'altra opera di Porfirio su Omero di cui ci sono giunti ampi frammenti sono le *Quaestiones Homericae*. Queste due opere, nonostante abbiano come base comune la critica omerica, sono di natura profondamente diversa. Nelle *Quaestiones*, il testo omerico è affrontato in maniera prettamente filologica. Si tratta di una serie di questioni grammaticali e retoriche inerenti ai poemi omerici, che vengono risolte con accuratezza filologica cercando dei paralleli in altri passi di Omero. Questo tipo di approccio, scevro di filosofia e di qualsiasi esegesi allegori-

ca, ha indotto gli studiosi ad ascrivere l'opera al periodo giovanile in cui Porfirio frequentava il retore Cassio Longino ad Atene. L'*Antro delle Ninfe*, invece, presenta il commento in chiave allegorica ad un passo dell'*Odissea* in cui si parla di una grotta ad Itaca[95]. L'intento esegetico è espresso fin dall'inizio: «L'antro a Itaca è trattato in forma enigmatica da Omero»[96]. Omero si è espresso in forma allegorica e l'esegesi sarà indirizzata in tal senso: «Poiché la narrazione è ricca di tali oscurità, non si tratta di una finzione poetica composta casualmente per affascinare l'anima del lettore, e non è nemmeno la descrizione di un luogo reale, ma il poeta cela in essa una allegoria, e aggiunge misticamente presso l'antro anche una pianta di olivo. Rintracciare il significato di tutti questi misteri e svelarlo, anche dagli antichi era considerato compito faticoso e noi con il loro aiuto e le nostre capacità cercheremo ora di scoprirlo»[97]. Il passo omerico è interpretato alla luce di un tema fondamentale del pensiero platonico: il dramma della discesa dell'anima nel mondo della generazione e del suo ritorno al mondo divino. L'antro rappresenta il cosmo, Ninfe e api le anime, i manti purpurei tessuti dalle Ninfe significano il formarsi del corpo intorno alle ossa; le due porte dell'antro sono le vie di discesa e di risalita nel percorso cosmico dell'anima. Negli ultimi capitoli l'interpretazione viene estesa a tutto il poema, letto come dramma di Odisseo, simbolo dell'anima che è passata attraverso la generazione e approda alla vera patria. Attorno a questo nucleo principale, Porfirio intesse una fitta

[95] I versi sono di Hom. ν 102-112.

[96] *De antro* 1, p. 36, 1 : Ὅτι ποτὲ Ὁμήρῳ αἰνίττεται τὸ ἐν Ἰθάκῃ ἄντρον (...).

[97] *De antro* 4, p. 40, 11-19 [Trad. Simonini]: Τοιούτων ἀσαφειῶν πλήρους ὄντος τοῦ διηγήματος πλάσμα μὲν ὡς ἔτυχεν εἰς ψυχαγωγίαν πεποιημένον μὴ εἶναι, ἀλλ' οὐδ' ἱστορίας τοπικῆς περιήγησιν ἔχειν, ἀλληγορεῖν δέ τι δι' αὐτοῦ τὸν ποιητήν, προσθέντα μυστικῶς καὶ ἐλαίας φυτὸν πλησίον. ἃ δὴ πάντα ἀνιχνεῦσαι καὶ ἀναπτύξαι ἔργον καὶ τοὺς παλαιοὺς νομίσαι καὶ ἡμᾶς μετ' ἐκείνων τε καὶ τὰ καθ' ἑαυτοὺς πειρᾶσθαι νῦν ἀνευρίσκειν.

trama di citazioni, associazioni, notizie, tratte da popoli e culture diverse, in particolare dai misteri di Mitra. Il *De antro* è considerato da vari studiosi[98] come un'opera appartenente al periodo successivo all'incontro con Plotino, ma la questione non è ancora risolta[99].

Confrontando il *fr. 1* con l'*Antro delle Ninfe*, risaltano parecchie analogie. Il *De antro* si apre con la frase: «L'antro a Itaca è trattato in forma enigmatica da Omero (...)»[100], e poco oltre «(...) Cronio afferma che è evidente non solo ai sapienti, ma anche ai profani che il poeta parla in questi versi con enigmi e allegorie (...)»[101] e nell'ultimo capitolo: «Non bisogna pensare che tali interpretazioni siano forzose e frutto di ingegnosa inventiva ammantata di plausibilità; ma pensando quanto grandi furono la sapienza degli antichi e l'intelligenza di Omero e la sua perfezione in ogni virtù, non si disconosca che egli ha nascosto l'immagine di realtà più divine sotto la finzione di una favola; perché non sarebbe riuscito a plasmare con successo l'intera narrazione, se non si fosse basato su alcune verità per modellare la sua finzione»[102].

In entrambe le opere Porfirio cita Cronio nel contesto di un'interpretazione allegorica dei versi omerici. Ma l'attitudine nei confronti del filosofo pitagorico non è la stessa. Se nel *De antro* Porfirio cita Cronio sin dall'inizio e sembra

[98] Così Bidez (1913), Beutler (1953), col. 279, Buffière (1956), p. 420, Simonini (1986), p. 31.

[99] Su questo problema si veda *supra*, *Porfirio: vita e opere*, p. 21.

[100] Cf. *supra* nota 96.

[101] Porph. *De antro*, 3, p. 38, 5-8 [Trad. Simonini]: (...) ὁ Κρόνιος (...) φησὶν ἔκδηλον εἶναι οὐ τοῖς σοφοῖς μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἰδιώταις ἀλληγορεῖν τι καὶ αἰνίττεσθαι διὰ τούτων τὸν ποιητήν (...).

[102] *Ibid.* 36, p. 84, 10-17 [Trad. Simonini]: Οὐ δεῖ δὲ τὰς τοιαύτας ἐξηγήσεις βεβιασμένας ἡγεῖσθαι καὶ εὑρεσιλογούντων πιθανότητας, λογιζόμενον δὲ τὴν παλαιὰν σοφίαν καὶ τὴν Ὁμήρου ὅση τις φρόνησις γέγονε καὶ πάσης ἀρετῆς ἀκρίβειαν μὴ ἀπογινώσκειν ὡς ἐν μυθαρίου πλάσματι εἰκόνας τῶν θειοτέρων ᾐνίσσετο. οὐ γὰρ ἐνῆν ἐπιτυχῶς πλάσσειν ὅλην ὑπόθεσιν μὴ ἀπό τινων ἀληθῶν μεταποιοῦντα τὸ πλάσμα.

seguirne la linea esegetica per tutta l'opera[103], nel frammento 1 del *De Styge*, il giudizio sul *modus operandi* di Cronio (criticato, perché invece di seguire Omero e di attenersi a quanto il poeta esprime, nei suoi scritti egli fa esattamente il contrario, cercando di piegare il poeta verso le sue teorie e, laddove non ci riesca, fa intervenire altre fonti) indica una linea esegetica di Porfirio diversa da quella seguita nell'*Antro delle Ninfe*. Ciò che colpisce maggiormente è che quello che Porfirio rimprovera a Cronio nel *De Styge* (cercare ispirazione presso alte fonti per spiegare i testi omerici), egli stesso lo attua nel *De antro.*

Stando a questo frammento, l'attitudine di Porfirio sembra più vicina a quella di Aristarco che a quella di Numenio e Cronio[104].

– *Geografia infernale.*

L'analisi dei frammenti *2* e *3* consente alcune riflessioni, legate in particolare alla geografia degli inferi, e alla psicologia omerica sviluppata nel *Περὶ Στυγός*.

Tentare di tracciare una mappa coerente della geografia infernale omerica, è un problema complesso. La difficoltà maggiore risiede nel conciliare dati apparentemente contradditori provenienti da passi dell'*Iliade* e dell'*Odissea* (che come noto non presentano uniformità di redazione) e, soprattutto, l'idea di «al di là» e «al di sotto».

Il regno dei morti in Omero, oltre ad essere definito come l'Ade è spesso designato come l'Erebo (l'oscurità)[105]. Nella concezione omerica, la terra è una superficie piatta e circolare, circondata dal fiume Oceano. Sopra la terra, l'altezza della volta celeste corrisponde a quella del Tartaro

[103] Come già osservato da Buffière (1956), p. 419, Porfirio non fa altro che volgarizzare le teorie di Cronio e Numenio (che cita come un buon allievo), dai quali non si discosta mai; cf. *infra* commento a p.147-149.

[104] Per le analisi più dettagliate, rinvio al commento al *fr. 1*.

[105] Cf. Hom. Θ 368; Π 327; κ 528; λ 37, 563; μ 81.

sotto terra. Il Tartaro[106], prigione degli dèi spodestati dagli olimpici, è distinto dall'Erebo, che è riservato ai morti. Il regno di Ade, anch'esso sotterraneo, deve essere immaginato a poca profondità, dato che si trova alla stessa distanza dal Tartaro, di quanta ne abbia rispetto al cielo: «Perciò, colui che io [Zeus] veda allontanarsi dai numi (...) se pure io non lo afferri, nel Tartaro fosco lo getti, lontano, dove il baratro sotto la terra è più fondo, dove le porte d'acciaio, dov'è la soglia di bronzo, tanto al di sotto dell'Ade, quanto la terra dista dal cielo»[107]. I problemi sorgono quando si tenta di conciliare questi dati con il celebre episodio della *Nekyia* del canto XI dell'*Odissea*. La nave di Odisseo attraversa l'Oceano verso occidente, approda alla bassa spiaggia e ai boschi sacri a Persefone, con gli alti pioppi e i salici dai frutti che non maturano e là arriva al regno dei morti[108]. Questo regno si trova dunque al di là del fiume Oceano e confina con le oscure terre dei Cimmerii. Se si ipotizza che il punto di incontro con la terra dei Cimmerii sia la parte più elevata del regno dei morti, non si esclude il fatto che questo si possa estendere in profondità, il che concilierebbe le due idee di «al di là» e «al di sotto»[109]. Oltretutto, le anime prima di scendere sottoterra devono attraversare un fiume. Questo fiume, che nella tradizione successiva sarà l'Acheronte[110], nell'*Odissea* è l'Oceano, mentre nell'*Iliade*[111]

[106] Cf. Hom. Θ, 13-16, 477-481; Ξ 203-204; O 225.

[107] Hom. Θ, 10-16 [Trad. Calzecchi Onesti]: ὃν δ' ἂν ἐγὼν ἀπάνευθε θεῶν ἐθέλοντα νοήσω / (...) ἤ μιν ἑλὼν ῥίψω ἐς Τάρταρον ἠερόεντα / τῆλε μάλ', ἧχι βάθιστον ὑπὸ χθονός ἐστι βέρεθρον, / ἔνθα σιδήρειαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός, / τόσσον ἔνερθ' Ἀΐδεω ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης.

[108] Cf. Hom. κ 508-512; λ 13-22.

[109] Questo tentativo di spiegazione era già stato espresso da Durrbach (1900), p. 494.

[110] L'Acheronte è citato una sola volta nei poemi omerici, in Hom. κ 513.

[111] In Hom. Ψ 65-73, l'ombra di Patroclo deve attraversare un fiume per raggiungere le altre anime dei morti, ma non è specificato di quale si tratti.

non è specificato. La grande porta di Ade[112], che nell'*Iliade* è custodita da un odioso cane[113] domato da Eracle, per metonimia raffigura a volte anche il palazzo di Ade o gli inferi stessi. Stando alle parole di Circe, nell'Ade ci sono anche alcuni fiumi (l'Acheronte, nel quale si gettano il Piriflegetonte e il Cocito, che è un braccio dell'Acqua di Stige) e una roccia, all'unione dei due fiumi sonanti[114]. Nella seconda *Nekyia*, per arrivare nell'Ade (più precisamente «nel prato asfodelo, dove abitano le ombre, fantasmi dei morti») le anime devono attraversare l'Oceano, passare la rupe Leucade, le porte del Sole e il popolo dei sogni[115]. Tra le varie anime dei defunti che conducono un'esistenza triste, grigia, simile alle ombre, spicca quella di Tiresia, che ha una condizione diversa dalle altre. Alcune continuano ad esercitare funzioni che avevano in precedenza (Minosse, Orione, Eracle) mentre altre subiscono dei castighi particolari (Tizio, Tantalo e Sisifo).

L'Ade omerico descritto nel *Περὶ Στυγός* (cf. *fr.* 2 e 3) è diviso in due zone dall'Acheronte. Le anime di coloro che sono stati seppelliti e che non necessitano di una punizione, risiedono al di qua (ἐντός) del fiume. Quelle degli insepolti e dei seppelliti meritevoli di una punizione, si trovano al di là (ἔξω). Per interpretare la struttura che Porfirio ha in mente, bisogna analizzare gli avverbi di luogo. Se le anime che oltrepassano l'Acheronte, sono dette risiedere *al di qua*, e *all'interno*, dato che è poco probabile che esse si trovino *dentro* il fiume, bisogna supporre che Porfirio abbia in mente una zona circoscritta dall'Acheronte (in maniera circolare[116])

[112] Hom. λ 571 εὐρυπυλὲς Ἄιδος δῶ; Hom. Ψ 71 e 74.

[113] Cf. Hom. Θ 368. È un accenno a quello che sarà Cerbero nella tradizione successiva.

[114] Cf. Hom. κ 513-515.

[115] Cf. Hom. ω 11-14.

[116] Questa circolarità del corso dell'Acheronte, sembra trarre ispirazione dalla descrizione dei corsi d'acqua infernali del *Fedone* (112e -

all'interno della quale si trovano le anime. Queste, inoltre, sono collocate in maniera concentrica[117]: quelle delle donne si trovano nella parte più esterna della zona circolare (infatti viene detto che esse si trovano vicinissimo all'Acheronte). Più all'interno si trovano le anime maschili, secondo una gerarchia di valori); infine, al centro di questa zona, risiedono gli dèi dell'Ade. Porfirio descrive dunque le due parti in cui è diviso l'Ade come se avesse un punto d'osservazione situato all'interno della zona circoscritta dall'Acheronte (per questo le anime che hanno oltrepassato l'Acheronte sono dette risiedere *al di qua*, mentre ci aspetteremmo un *al di là*). All'esterno dell'Acheronte, nei boschi sacri e nei prati di Persefone, vi sono le anime degli insepolti, assieme a tutte le altre che subiscono i castighi (che sono punizioni di tipo immaginativo[118]). Là risiedono anche un giudice, Minosse, e un altro castigatore, Eracle[119]. Al di sotto dell'Ade è posto invece il Tartaro, dominio di Crono e luogo in cui vengono puniti gli dèi che abbiano commesso un'ingiustizia. Nel Tartaro si trova anche il demone Stige e la fonte delle sue acque. Stige è preposto alla punizione delle divinità peccatrici.

– *La psicologia omerica del Περὶ Στυγός*

Nei frammenti 2 e 3 Porfirio presenta un'interpretazione personale della psicologia omerica, attribuendo ad Omero una dottrina della risalita dell'anima dal mondo sen-

113c): L'Oceano, il maggiore, scorre tutto intorno più esternamente (τὸ μὲν μέγιστον καὶ ἐξωτάτω ῥέον περὶ κύκλῳ; dalla parte opposta a questo e scorrendo in senso contrario, si trova l'Acheronte (τούτου δὲ καταντικρὺ καὶ ἐναντίως ῥέων Ἀχέρων).

117 Anche Lamberton (1986, p.115) pensa ad una disposizione concentrica delle anime.

118 Per il tema delle punizioni immaginative delle anime, si veda il commento a p. 160-163 e seguenti.

119 Per la questione della doppia immagine di Eracle, si veda il commento alle linee 42-47 del *fr. 3*.

sibile a quello intelligibile. Tre sono i luoghi in cui Omero ha disposto le anime: la terra, la pianura Elisia e l'Ade. Nei primi due, l'anima è ancora a contatto con il corpo carneo, mentre nell'ultimo se ne è distaccata. Nell'Ade, però, vi è una grande distinzione fra le anime che hanno passato l'Acheronte e quelle che non hanno ancora potuto farlo. È qui che Porfirio presta ad Omero una dottrina sui differenti stati dell'anima ed è in questo senso che va svolta l'analisi. Gli stati in cui l'anima si viene a trovare sono tre. Il primo è quello legato al corpo carneo e al sensibile (e corrisponde al mondo in cui viviamo, assieme agli animali, e alla pianura Elisia). Il secondo è quello in cui si trova l'anima una volta liberata dal corpo carneo e scesa nell'Ade, ma ancora all'esterno dell'Acheronte. In questo stato l'anima possiede un corpo pneumatico, che le consente di subire punizioni corporali. L'anima possiede ancora il λογισμός, ossia la facoltà di ragionare sulle vicende umane, la memoria e le φαντασίαι che da essa sono consentite. In questo modo l'anima può essere punita, poiché le punizioni sono di tipo immaginativo, e avvengono attraverso delle rappresentazioni legate a quanto accaduto nel mondo sensibile. Il terzo stato l'anima lo raggiunge oltrepassando l'Acheronte. Al di là del fiume (o come dice Porfirio, all'interno del fiume, cioè nella zona dell'Ade che è circoscritta dall'Acheronte), l'anima si libera del corpo pneumatico e di tutto quanto la legava ancora alle vicende umane, poiché, grazie all'oblio, perde la memoria e la facoltà di avere delle rappresentazioni, dunque anche la possibilità di essere ancora castigata. La sua facoltà discorsiva è oramai rivolta verso il νοῦς e in essa vi è una disposizione puramente intellettiva. Lo scopo finale dell'ascesa è ricongiungersi con la divinità, ed infatti l'anima è oramai παρὰ τῷ φρονίμῳ θεῷ (cf. *fr.* 3, 15).

Nella *Sentenza* 32, riprendendo in pratica il trattato 19 di Plotino[120], Porfirio espone la dottrina delle virtù dell'ani-

[120] *Enn.* I, 2.

ma. Esse si distinguono in virtù del cittadino, o politiche (ἀρεταὶ πολιτικαί); virtù catartiche o purificazioni (καθάρσεις); virtù teoretiche o contemplative (αἱ τῆς ψυχῆς πρὸς νοῦν ἐνορώσης ἤδη καὶ πληρουμένης ἀπ' αὐτοῦ) e, infine, quelle paradigmatiche (αἱ παραδειγματικαί, ossia quelle del νοῦς). Le prime appartengono all'anima che è ancora in relazione con il corpo. Quelle catartiche appartengono all'anima che si innalza verso il puro ente; purificano l'anima, liberandola da tutto il male, e l'accompagnano una volta purificata. Le virtù del terzo tipo consistono nella conoscenza e comprensione dell'essere, e sono quelle dell'anima che agisce in un modo intellettivo (νοερῶς τῆς ψυχῆς ἐνεργούσης). La quarta specie sono le virtù paradigmatiche, le quali si trovano nell'intelletto (ἐν τῷ νῷ), poiché sono superiori alle virtù dell'anima, delle quali sono i modelli (modelli di cui le virtù dell'anima sono le immagini). Chi agisce secondo le virtù pratiche è un uomo onesto, chi secondo le catartiche è un uomo demonico o anche un demone buono, chi agisce solo secondo le virtù rivolte all'intelletto è un dio e chi secondo le virtù paradigmatiche è il padre degli dèi[121].

Questi quattro gradi o generi di virtù corrispondono al percorso ascendente dell'anima, che dalla condizione di vita inferiore, legata al corpo, passa attraverso una purificazione dalle passioni, per arrivare infine a contemplare le realtà intelligibili e a ricongiungersi col νοῦς.

Se compariamo quanto espresso dalla *Sentenza* 32, con la descrizione del percorso che fanno le anime omeriche nel *Περὶ Στυγός*, possiamo trovare diversi punti in comune:

Il primo livello corrisponde a quello del sensibile[122], in cui le anime, legate al corpo carneo hanno conoscenza del parti-

[121] Cfr. Porph. *Sent.* 32, p. 31, 4-8 Lamberz: Διὸ καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς πρακτικὰς ἐνεργῶν σπουδαῖος ἦν ἄνθρωπος, ὁ δὲ κατὰ τὰς καθαρτικὰς δαιμόνιος ἄνθρωπος ἢ καὶ δαίμων ἀγαθός, ὁ δὲ κατὰ μόνας τὰς πρὸς τὸν νοῦν θεός, ὁ δὲ κατὰ τὰς παραδειγματικὰς θεῶν πατήρ.

[122] Il primo livello, legato al sensibile e al particolare, si ricava dal fatto che nel livello superiore (quello delle anime nell'Ade, all'esterno

colare. Il secondo livello è quello delle anime separate dal corpo, e che si trovano all'esterno dell'Acheronte. Questo tipo di anima mnemonica e immaginativa (ἡ φανταστικὴ καὶ μνημονικὴ ψυχή) possiede ancora una facoltà di ragionare (λογισμός) che, riassumendo la memoria, consente di passare a dei giudizi universali, attraverso l'immaginazione (cf. *fr.* 3, 30-32). È questo tipo di anima che subisce i castighi (attraverso punizioni immaginative), i quali hanno una funzione catartica, poiché devono purificare l'anima dai peccati commessi nel mondo sensibile, per consentirle il passaggio verso gli intelligibili. L'anima che ha passato l'Acheronte si è liberata del fardello del sensibile e in essa si viene a produrre una disposizione puramente intellettiva (νοερᾶς μόνον οὔσης περὶ αὐτὴν καταστάσεως *fr.* 3, 14). Quest'anima è comparabile a quella che possiede il terzo genere di virtù, la quale agisce in un modo intellettivo (νοερῶς τῆς ψυχῆς ἐνεργούσης). Passato l'Acheronte, l'anima vive παρὰ τῷ φρονίμῳ θεῷ, come quella che agisce secondo le virtù del terzo tipo, la quale è ormai un dio. In questa condizione intellettiva nell'anima c'è ancora un tipo di facoltà discorsiva (ἄλλο δ' ἦν τὸ διανοητικόν, εἰς ὃ ἀνατρέχει ‹ἡ› ψυχὴ ἔσω τοῦ Ἀχέροντος γενομένη *fr.* 3, 32-34) rivolta verso l'intelletto[123].

dell'Acheronte) ci sia l'idea di un raccoglimento e di un universale. Quelle anime possiedono infatti un λογισμός che è descritto come «un raccoglimento della memoria riassunta nei giudizi universali attraverso le rappresentazioni immaginative» (*fr.* 3, 31-32: συναγερμὸς ὧν μνήμης διὰ φαντασιῶν εἰς τὰ καθόλου κρίματα κεφαλαιουμένης). Come si osserva nel comm. a *fr.* 3, 31-34, questa definizione ricalca un passo di Aristotele sull'induzione. Sempre in Aristotele troviamo conferma che «le sensazioni sono per eccellenza gli strumenti di conoscenza dei particolari» (cf. *Met.* A 1, 981b 10-11: ἔτι δὲ τῶν αἰσθήσεων οὐδεμίαν ἡγούμεθα εἶναι σοφίαν· καίτοι κυριώταταί γ' εἰσὶν αὗται τῶν καθ' ἕκαστα γνώσεις).

[123] Cf. *fr.* 3, 30-35. Il fatto che sia una distinzione tra λογισμός e διανοητικόν pone a prima vista alcuni problemi, dato che altrove in Porfirio (come del resto presso tutti i neoplatonici) λογισμός e διάνοια sono praticamente equivalenti. Si veda il commento a *fr.* 3, 31-34.

Altri accostamenti interessanti si possono ricavare dal *Trattato sulle facoltà dell'anima,* in cui Porfirio traccia una gerarchia delle capacità cognitive dell'anima: nell'ultima parte del primo dei frammenti conservati[124], Porfirio, dopo avere esposto alcune delle dottrine di antichi e contemporanei sulla ripartizione delle facoltà dell'anima, propone una propria interpretazione. Egli separa nettamente la facoltà dell'intelletto (ἡ τοῦ νοῦ δύναμις) da quella del sensibile. Da un lato, l'intelletto ha una natura particolare e così anche il ragionamento discorsivo (διάνοια), che è inferiore all'intelletto. La funzione del νοῦς è il pensiero intuitivo (ἡ ἀθρόα ἐνέργεια), quella della διάνοια il pensiero discorsivo (ἡ ἐν διεξόδῳ ἐνέργεια). Dall'altro, la facoltà sensibile (ἡ αἰσθητικὴ δύναμις) si esercita attraverso gli organi di senso, oppure no. Nel primo caso, si definisce sensazione (τὸ αἰσθητικόν), nel secondo immaginazione (τὸ φανταστικόν). La sensazione e l'immaginazione appartengono allo stesso genere. Nell'intellezione, la διάνοια si trova al di sotto del νοῦς, ma al di sopra dell'αἰσθητικόν e del φανταστικόν[125].

Il διανοητικόν verso cui risale l'anima che ha passato l'Acheronte è uno stato noetico ancora discorsivo. Esso è comunque superiore al λογισμός, che è uno stadio intellettivo ancora legato alla φαντασία.

Questa descrizione dell'Ade omerico è pienamente in linea con le dottrine neoplatoniche poiché consente a Porfirio di attribuire ad Omero, che si dimostra sapiente filosofo, le dottrine della metempsicosi e del peregrinare dell'anima, dalla caduta dal mondo intelligibile, al suo ritorno verso il vero sé. Sono inoltre riabilitati anche i miti omerici riguardo agli dèi, inaccettabili per Platone, attraverso il ricorso alla demonologia. Il ricorso a Platone e ad Empe-

[124] I frammenti del *trattato sulle facoltà dell'anima*, tramandati da Stobeo, sono i numeri 251-255 nell'edizione di Smith (1993).

[125] Cf. Frammento 251, 29-45 Smith.

docle (e forse anche a dottrine di provenienza aristotelica[126]) e l'attribuzione ad Omero di elementi che compaiono invece in Esiodo, rientrano in quel processo tipico del neoplatonismo porfiriano (che troverà in Proclo il suo massimo sviluppo) di armonizzazione del sapere degli antichi. È lecito ipotizzare un'influenza plotiniana, alla luce di quanto emerge dall'importanza accordata al ruolo della memoria e della φαντασία ad essa legata, che causa le affezioni dell'anima, in questa ripartizione dell'inferno tra coloro che hanno varcato l'Acheronte e quanti non hanno ancora potuto. Il tema delle punizioni di tipo immaginativo, strettamente legato alla parte pneumatica dell'anima, in quanto le punizioni sono di tipo corporale, è connesso con quanto Porfirio sviluppa nella *Sentenza* 29, ma trova analogie anche in Plotino.

In un articolo apparso di recente[127], M. Chase ritorna sulla questione dell'influenza di Porfirio su Sant'Agostino e Sinesio, in particolare per quanto riguarda la vicenda dell'anima pneumatica. Considerando quanto emerge dall'analisi di questi due frammenti del *Περὶ Στυγός*, mi sento di condividere le conclusioni di Chase. Gli argomenti portati contro l'influenza porfiriana da Deuse[128] (il quale ha messo in dubbio quanto era stato largamente accettato dopo lo studio di Lang[129]) si basavano principalmente sulla natura del πνεῦμα porfiriano descritto nella *Sentenza* 29. Secondo Deuse, per Porfirio il πνεῦμα non si identifica né con l'anima irrazionale, né con l'immaginazione. Il πνεῦμα porfiriano è un corpo, ma Sinesio, nonostante qualche esitazione, identifica πνεῦμα e φαντασία. Nel *Περὶ Στυγός* non è mai menzionato specificamente il termine πνεῦμα, ma le funzio-

[126] Cf. la definizione di λογισμός in *fr.* 3, 31-32.

[127] Chase (2005).

[128] Cf. Deuse (1983).

[129] Lang (1926).

ni che esso ha nella *Sentenza* 29, sono applicate direttamente alla φανταστικὴ καὶ μνημονικὴ ψυχή. È un pneuma-immaginativo, che si avvicina molto a quello di Sinesio. Un'altra analogia è data dal fatto che anche in Sinesio l'anima sconta le pene attraverso il suo pneuma psichico[130].

In Agostino il parallelismo con quanto troviamo nel *Περὶ Στυγός* è ancora più marcato[131]. Nel libro XII del *De Genesi ad litteram*, Agostino sviluppa una dottrina dei tre tipi di visione: quella corporale o fisica; quella spirituale e quella intellettuale[132].

Quella corporale o fisica (*per oculis*; *visio corporalis*) è il genere di visione che usiamo nelle nostre interazioni con il mondo fenomenico che ci circonda; è quella con cui vediamo, nello stato di veglia e nelle condizioni di visibilità ottimali, gli oggetti fisici che si trovano davanti a noi.

La visione spirituale (*visio spiritalis*; *per spiritum hominis, quo proximus et absens cogitatur*) è quella che ci permette, tra l'altro, di avere presenti le immagini di cose e persone, anche se queste sono assenti. Questo genere di visione si divide a sua volta in due: da un lato, tratteniamo nello *spiritus* le immagini che abbiamo effettivamente visto con l'aiuto della visione corporale; oppure, combinando elementi presi da diversi oggetti, siamo in grado di formare immagini di cose e di esseri puramente immaginari, a cui nulla corrisponde nel mondo degli oggetti fisici[133]. In que-

[130] Cf. *De Ins.* 7, 17-20.

[131] Per il commento dei passi di Agostino, rinvio a Agaesse-Solignac (1972) notes complémentaires, p. 575-577. I paralleli con Porfirio sono stati analizzati anche da Chase (2005).

[132] Cf. Aug. *De Gen. ad litt.* XII, 6, 15-36, 69.

[133] *Ibid.* XII, 12: *discernimus ab ea visione [sc. corporali] spiritalem, qua corpora absentia imaginaliter cogitamus, sive memoriter recordantes, quae novimus, sive quae non novimus et tamen sunt in ipsa spiritus cogitatione utrumque formantes sive quae omnino nusquam sunt pro arbitrio vel opinatione fingentes.* «Distinguiamo dalla visione corporale, quella spirituale, con cui ci rappresentiamo i corpi assenti, o ricordandoci, grazie

sto caso si tratta dell'immaginazione creatrice[134], facoltà che, secondo Agostino, è tremendamente pericolosa, poiché siamo sempre tentati di attribuire a questi fantasmi una realtà oggettiva che non hanno.

La visione intellettuale (*visio intellectualis, per contuitum mentis*) consiste nella percezione puramente intellettuale delle entità incorporee, che non hanno bisogno di alcuna immagine. Come esempio di oggetti di questo terzo tipo di visione, Agostino cita Dio, l'intelligenza o la ragione; inoltre le virtù, come la prudenza, la giustizia, la castità ecc.

Questi tre tipi di visione sembrano coincidere con i tre stati in cui si può trovare l'anima, secondo la descrizione porfiriana della psicologia omerica. Alla prima visione, corrisponde la condizione dell'anima legata al corpo e al sensibile. Alla seconda, quella delle anime nell'Ade, separate dal corpo, ma ancora al di qua dell'Acheronte, che hanno ancora il ricordo di quanto hanno vissuto e subiscono punizioni mediante rappresentazioni fantastiche. La terza è quella delle anime che hanno passato l'Acheronte e che sono rivolte soltanto verso l'intelligibile.

Il tipo di visione più interessante per noi è indubbiamente il secondo. La *visio imaginativa* è operata dalla *spiritalis pars animae*, che Agostino sviluppa nei capitoli precedenti. Il significato dello *spiritus* impiegato nel libro XII del *De Genesi ad litteram*, corrisponde al livello inferiore dell'anima, quello dove essa si situa quando si volge verso le realtà corporali o le immagini di queste realtà. Questo livello è esattamente quello dell'*anima spiritalis* del *De regressu animae*, che in Porfirio sarebbe quella πνευματικὴ ψυχή, ripresa anche da Sinesio[135]. Lo *spiritus* del *De Genesi* è una sorta

alla memoria, ciò che abbiamo conosciuto, o formandoci in qualche modo nello spirito immagini di cose che non abbiamo conosciuto, ma che tuttavia esistono, oppure immaginando come vogliamo e crediamo, cose che non esistono da nessuna parte».

[134] A riguardo cf. Dulaey (1973), p. 102-105.

[135] Cf. Agaesse-Solignac (1972), p. 565-566.

di ricettacolo interiore delle rappresentazioni incorporee di realtà corporee. Registra e conserva le tracce degli oggetti prodotti dalla sensazione. Ma esso è anche in grado di produrre visioni ordinarie, come quelle dei sogni, o di accogliere visioni straordinarie, prodotte per effetto di una malattia o per l'intervento di spiriti estranei[136]. Verso la fine del libro, Agostino afferma che dopo la morte, «l'anima secondo i suoi meriti è trasportata in luoghi spirituali, oppure in luoghi di sofferenza simili ai corpi, come quelli che sono stati spesso mostrati a quelli che, privati dei loro sensi corporei giacquero simili ai morti e videro le pene infernali, poiché anche loro stessi portavano in se stessi un'apparenza del corpo, attraverso cui potessero essere trasportati in quei luoghi e sperimentare tali cose simili ai sensi»[137].

Anche in Agostino si trova la traccia di quell'esistenza idolica negli inferi, che subisce i castighi mediante rappresentazioni, prodotte dalla parte pneumatica dell'anima, o provenienti dall'esterno ma con effetti sullo stesso *pneuma*. Le anime, inoltre, subiscono punizioni o ricompense, conformemente ai loro meriti, concetto espresso anche da Porfirio.

L'idea che i castighi *post mortem* siano fantastici, in quanto prodotti dalla φαντασία (o dal *pneuma* fantastico gravido d'impurità), sarà ripresa ed elaborata anche da Marsilio Ficino[138] e da Giordano Bruno[139].

[136] Cf. Aug. *De Gen. ad litt.* XII, 12, 26; 13, 27-28; 19, 41; 22, 45.

[137] *Ibid.* 32, 60: *Ad spiritalia vero pro meritis fertur ad loca poenalia similia corporibus, qualia saepe demonstrata sunt his, qui rapti sunt a corporis sensibus et mortuis similes iacuerunt et infernas poenas viderunt, cum et ipsi in se gererent quandam similitudinem corporis sui, per quam possent ad illa ferri et talia similibus sensibus experiri.* Il testo è corrotto. Seguo la lezione *talia similia sensibus*, invece di *similibus sensibus*. Per i problemi rimando a Agaesse-Solignac (1972), p. 438-439. Nonostante il *locus vexatus*, il significato sembra abbastanza chiaro: le anime dei dannati subiscono punizioni di tipo corporale, ma attraverso sensazioni.

[138] Cfr. *Theologia Platonica*, XVIII, 10.

[139] Cfr. *De vinculis in genere*, XXX: *Vincibilis veritas.* Cf. Susanetti (1992), p. 127, n. 65.

– *Esegesi etimologica*

Nel quarto frammento Porfirio comincia la sua analisi dello Stige, partendo da un approccio di tipo etimologico. Tre citazioni tratte dal *Περὶ θεῶν* di Apollodoro forniscono un'interpretazione razionalistica dei fiumi infernali, intesi come simboli della morte e del lutto sulla base di collegamenti etimologici. Le relazioni che ci sono tra i vari fiumi, sono collegabili alle sensazioni che scaturiscono dai sentimenti legati agli inferi. Secondo Apollodoro, gli antichi hanno dato delle definizioni corrette ai vari fiumi infernali, poiché essi rappresentano esattamente la condizione dei luoghi nell'aldilà. L'Acheronte, fiume principale degli inferi, deriva il suo nome dai dolori (ἄχη) che provano le anime nell'Ade; attraversarlo significa lasciarsi i dolori alle spalle (concetto che Porfirio ha sviluppato nella descrizione dell'Ade omerico dei frammenti *2* e *3*, in cui l'attraversamento dell'Acheronte coincide con l'oblio delle vicende sensibili e delle punizioni ad esse legate). Il Cocito (Κωκυτός) rappresenta i lamenti funebri (κωκύειν), che giustamente derivano dalla tristezza (στύγνασις), la quale è etimologicamente legata a Στύξ (o viceversa), da cui deriva il Cocito stesso. Lo Stige è esso stesso etimologicamente legato alla tristezza (στυγνάζειν) e all'odio (στύγεσθαι) per quei luoghi. Il Piriflegetonte (Πυριφλεγέθων) è fatto derivare dal fuoco che brucia i defunti (πυρὶ φλέγεσθαι).

Un'analisi etimologica di questo tipo si trova anche nelle *allegorie omeriche* di Eraclito, per il quale Omero si è espresso con una filosofia allegorica anche sull'Ade: il Cocito designa una sofferenza umana, il Piriflegetonte è così chiamato poiché dopo le lacrime vengono i funerali e il rogo funebre, che annientano tutto ciò che del nostro essere appartiene alla carne mortale. Omero sa che questi fiumi si gettano nell'Acheronte, pertanto dopo i primi lamenti (κωκυτούς) funebri e rese le dovute esequie, dolori (ἄχη) e tristezza durevole ravvivano i sentimenti di sofferenza al

minimo ricordo. Questi fiumi derivano dallo Stige (Στυγός) a causa della tristezza (στυγνότητα) e l'abbattimento nella morte[140].

Anche in Servio[141] troviamo un commento etimologico dei fiumi infernali simile a quello di Apollodoro ed Eraclito; lo Stige è immagine della tristezza[142]. Commentando il sesto libro dell'*Eneide*, l'esegeta virgiliano accosta l'Acheronte, il Cocito e lo Stige, analizzandoli dapprima dal punto di vista della *mythologia* e poi della *physiologia*, proprio come Apollodoro ed Eraclito[143]. Tracce di questo tipo di esegesi si trovano anche in Eustazio[144].

[140] Cf. Eraclito, *All. Hom.* 74, 1-5: (...) Στυγὸς δ' ἀπορρῶγες οἱ ποταμοὶ διὰ τὴν στυγνότητα καὶ τὴν ἐπὶ τῷ θανάτῳ κατήφειαν.

[141] In *In Aen.* VI, 107, vol. II, p. 23-24 Thilo, Servio spiega l'Acheronte come *sine gaudio* (probabilmente per un'errata analisi del nome come ἀ-χαίρων; un'etimologia analoga è attestata anche in greco: cf. *Etymologicum Magnum*, s.v. Ἀχέρων, col. 180, 47 Gaisford: Ἀχέρων (...) παρὰ τὸ ἐστερῆσθαι χαρᾶς τοὺς ἐκεῖ κατιόντας; cf. Mühmelt (1965), p. 43-44); il Cocito come simbolo dei lamenti e del pianto, con richiamo anche all'etimologia greca ἀπὸ τοῦ κωκύειν (cf. *In Aen.* VI, 132, vol. II, p. 28 Thilo; VI, 295, vol. II, p. 53 Thilo e i paralleli citati da Mühmelt (1965), p.43. Si veda anche Setaioli (1995), p. 176, nota 1015.

[142] Cf. *In Aen.* VI, 134; VI, 154; VI, 295; VI, 324: nella prima e nell'ultima nota Servio accosta il fiume a due aggettivi greci, στυγερός e στυγνός; almeno il primo di essi è quasi sempre riferito in greco al concetto di odio piuttosto che a quello di tristezza; Servio segue l'interpretazione razionalistica di Apollodoro ed Eraclito senza rendersi conto della doppia sfumatura che il nome greco dello Stige poteva suggerire, come invece fa Apollodoro; cf. Setaioli (1995), p. 176, nota 1015.

[143] *In Aen.* VI, 295: TARTAREI ACHERONTIS *Acheronta vult quasi de imo nasci Tartaro, huius eastuaria Stygem creare, de Styge autem nasci Cocyton. Et haec est mythologia: nam physiologia hoc habet, quia qui caret gaudio sine dubio tristis est. Tristitia autem vicina luctui est, qui procreatur ex morte: unde haec esse apud inferos dicit.* «TARTAREI ACHERONTIS Significa che l'Acheronte in pratica nasce dal Tartaro più profondo, le cui insenature creano lo Stige; da Stige, poi, nasce il Cocito. Questo è ciò che narra la mitologia: infatti la filosofia naturale dice questo, poiché chi è privo di gioia, è senza dubbio triste. La tristezza, poi, è vicina al lutto, che è generato dalla morte; da cui dice che queste cose stanno negli inferi».

[144] Cf. Eust. *In Od.* X, 513-514, t. I, p. 392, 13 - 393, 6 Stallbaum.

Di natura diversa è invece l'interpretazione dei quattro fiumi infernali che Macrobio dà nel *Commento al Somnium Scipionis*. Macrobio si inserisce in una tradizione esegetica di stampo pitagorico, che identifica il corpo come il sepolcro dell'anima, e dunque gli inferi. «Chiusa in questi inferi, l'anima soffre come in un carcere orribile di tenebre, fetido di sozzure e di sangue. Questi sapienti chiamarono il corpo sepolcro dell'anima, cavità di Dite, inferi, e si sforzarono di attribuire a noi stessi e agli stessi corpi umani tutte quelle cose che le credenze fantastiche pensano esistere laggiù. Il fiume della dimenticanza altro non sarebbe, per costoro, se non l'errore dell'anima, dimentica della grandezza della vita precedente, che godeva prima di essere cacciata nel corpo, convinta che la sola vita è quella dentro il corpo. Sempre secondo lo stesso criterio interpretativo, il Flegetonte fu creduto rappresentare l'avvampare dell'ira e delle passioni; l'Acheronte, il dipiacere per aver fatto o detto qualcosa fino a produrre la mestizia, secondo l'incostanza che è propria della condizione umana; il Cocito ciò che spinge gli uomini al lutto ed alle lacrime; lo Stige, quello che travolge gli animi umani nel gorgo dell'odio reciproco»[145].

L'interpretazione allegorica dei fiumi infernali data da Macrobio è quindi di tipo etico e tale sarà anche la sua interpretazione dei supplizi infernali[146]. Fra gli studiosi non c'è

[145] Macr. *In Somn. Scip.* I, 10, 9-11: (...) *aliud esse inferos negaverunt quam ipsa corpora, quibus inclusae animae carcerem foedum tenebris, horridum sordibus et cruore patiuntur. Hoc animae sepulcrum, hoc Ditis concava, hoc inferos vocaverunt, et omnia, quae illic esse credidit fabulosa persuasio, in nobismet ipsis et in ipsis humanis corporibus adsignare conati sunt: oblivionis fluvium aliud non esse adserentes quam errorem animae obliviscentis maiestatem vitae prioris, qua antequam in corpus truderetur potita est, solamque esse in corpore vitam putantis. Pari interpretatione Phlegethontem ardores irarum et cupiditatum putarunt, Acherontem quicquid fecisse dixisseve usque ad tristitiam humanae varietatis more nos paenitet, Cocytum quicquid homines in luctum lacrimasque compellit, Stygem quicquid inter se humanos animos in gurgitem mergit odiorum.* [Trad. Regali (1983)]

[146] Cf. *ibid.* I, 10, 12-15.

accordo riguardo alle fonti cui abbia attinto Macrobio per queste interpretazioni dei fiumi e dei supplizi, ma alcuni di loro hanno pensato a Porfirio, e al *Περὶ Στυγός*[147]. Verosimilmente Macrobio ha utilizzato più fonti, poiché nel suo *commento al Sogno di Scipione* convergono elementi provenienti da diverse dottrine. Ciò che appare invece abbastanza chiaro è che il tipo di esegesi praticata da Apollodoro, che è prevalentemente etimologica, differisce parecchio da quella di carattere morale cui si ispira invece Macrobio, che prende probabilmente spunto dalle interpretazioni neoplatoniche composte per interpretare i versi Virgiliani che parlano dei nove meandri con cui lo Stige avvolge gli inferi[148].

– *Lo Stige come corso d'acqua terrestre*

Nel *fr.* 5, citando Erodoto, Porfirio menziona la località più nota dell'acqua di Stige in superficie, quella di Nonacri, in Arcadia: « Gli storici hanno scritto che una ben nota acqua dello Stige si trova in Arcadia; tra di essi vi è anche Erodoto, il quale nel VI libro, narrando le vicende di Cleomene scrive quanto segue: «Di là giunto in Arcadia mise in moto rivolgimenti politici, facendo sollevare gli Arcadi contro Sparta ed introducendo altri giuramenti, e soprattutto era bramoso di condurre i capi degli Arcadi alla città di Nonacri per farli giurare sull'acqua dello Stige»[149].

[147] P. Courcelle propendeva per Porfirio come fonte di Macrobio, contestando a Cumont l'attribuzione di tutti i capitoli sull'anima in Macrobio al *De regressu* di Porfirio, poiché, secondo lui, soltanto le teorie di Macrobio sul ritorno dell'anima (*In Somn. Scip.* I, 13) sono tributarie del *De regressu*, mentre per quelle riguardo alla discesa dell'anima nei luoghi inferi (*In Somn. Scip.* I, 10-12) Macrobio si è ispirato al *Περὶ Στυγός*; cf. Courcelle (1948), p. 28-29, in cui l'autore compara il passo di Apollodoro sui fiumi infernali con quello di Macrobio. Dodds (1960), p. 1-9, vede un'influenza di Numenio, mentre De Ley (1967), p. 194-208, esclude sia Numenio che Porfirio. Regali (1983), p. 308, non esclude la possibilità che Macrobio si sia ispirato a qualche altra opera di Porfirio (ma esclude una dipendenza diretta dal *Περὶ Στυγός*).

[148] Per questo tipo di esegesi cf. *Interpretazioni legate a Stige*, p. 30-35.

[149] *Fr.* 5, 4-10.

Un'altra preziosa testimonianza è quella di Pausania: «Da Feneo, andando verso occidente e il tramonto del sole, la strada di sinistra conduce alla città di Kleitor, a destra si va verso Nonacri e l'acqua dello Stige. Anticamente la città di Nonacri apparteneva agli Arcadi e aveva preso il nome dalla moglie di Licaone; ai nostri tempi restano le rovine, la maggior parte delle quali non più visibili. Non lontano dalle rovine c'è un precipizio altissimo, non ne conosco un altro che raggiunga quell'altezza; e l'acqua cade goccia a goccia dal precipizio: i Greci la chiamano acqua di Stige»[150].

Oltre ad Erodoto e Pausania, l'acqua di Stige è localizzata in Arcadia (presso Nonacri[151] o presso Feneo) anche da Teofrasto[152], Strabone[153], Plutarco[154] (che non indica esplicitamente il nome di Stige), Filone di Eraclea[155], Vitruvio[156], Plinio[157],

[150] Paus. VIII, 17, 6: Ἐκ Φενεοῦ δὲ ἰόντι ἐπὶ [τὴν] ἑσπέρας καὶ ἡλίου δυσμῶν ἡ μὲν ἀριστερὰ τῶν ὁδῶν ἐς πόλιν ἄγει Κλείτορα, ἐν δεξιᾷ δὲ ἐπὶ Νώνακριν καὶ τὸ ὕδωρ τῆς Στυγός. Τὸ μὲν δὴ ἀρχαῖον ἡ Νώνακρις πόλισμα ἦν Ἀρκάδων καὶ ἀπὸ τῆς Λυκάονος γυναικὸς τὸ ὄνομα εἰλήφει· τὰ δὲ ἐφ' ἡμῶν ἐρείπια ἦν, οὐδὲ τούτων τὰ πολλὰ ἔτι δῆλα. Τῶν δὲ ἐρειπίων οὐ πόρρω κρημνός ἐστιν ὑψηλός, οὐχ ἕτερον δ' ἐς τοσοῦτον ἀνήκοντα ὕψους οἶδα· καὶ ὕδωρ κατὰ τοῦ κρημνοῦ στάζει, καλοῦσι δ' Ἕλληνες αὐτὸ ὕδωρ Στυγός.

[151] Cf. anche E. Meyer, s.v. Nonakris 1) in *RE* XVII, 1 (1936), col. 859-861.

[152] *Ap.* Ps. Antig. Car. *Hist. Mir.* 158, p. 67 Musso [= fr. 213B, p. 380 FSH&G], e *ap.* Plin. *Nat. Hist.* XXXI, 26 [= fr. 213C, p. 382 FSH &G].

[153] Strabo, VIII, 8.

[154] Plut. *Alex.* 77, 4.

[155] Citato da Porfirio nel *fr. 6*.

[156] Vitr. VIII, 3, 16: *Item est in Arcadia Nonacris nominata terrae regio quae habet in montibus ex saxo stillantes frigidissimos umores. Haec autem acqua* Στυγὸς ὕδωρ *nominatur* (...). «Parimenti, in Arcadia c'è una regione denominata Nonacris, che ha sui suoi monti delle acque freddissime che stillano da una roccia. Quest'acqua, dunque, è chiamata acqua di Stige (...)».

[157] Plin. *Nat. Hist.* II, 231; XXXI, 26.

Seneca[158], Tolomeo Efestione[159], Eustazio[160] e Tertulliano[161] (il quale non nomina esplicitamente Styx).

Lo Stige veniva localizzato anche in altri luoghi:

Nonno[162] parla di una città dell'Eubea denominata Styx. Strabone, descrivendo i dintorni di Cuma, parla dell'Averno, nel quale i suoi predecessori[163] avevano situato la scena omerica dell'evocazione dei morti[164]: «Lì, c'è una fonte di acqua fluviale, sul bordo del mare; tutti si tenevano lontani da essa, pensando che fosse l'acqua di Stige»[165]. Achille Tazio parla di un'acqua di Stige, presso la quale si facevano giuramenti, in una grotta nei dintorni di Efeso[166]. Nel mito eziologico di quest'acqua, si narra che fosse stata Artemide a sciogliere in acqua la vergine Rodopi, dopo che costei si era concessa al giovane efesino Eutinico, per una macchinazione tramata da Afrodite, contravvenendo così al voto di castità fatto ad Artemide[167].

Secondo una leggenda (attestata da Strabone[168] e da Nonno[169]), i Telchini avrebbero fatto piovere l'acqua di Stige sull'isola di Rodi per renderla sterile. Secondo Omero[170], in Tessaglia vi è il Titaresio, che sarebbe un braccio dello Stige, acqua terribile dei giuramenti.

[158] *Nat. Quaest.* III, 25.

[159] *Ap.* Phot. *Bibl.* cod. 190, p. 148 a 14-15 Bekker: Ὅτι περὶ τοῦ ἐν Ἀρκαδίᾳ Στυγὸς ὕδατος οὕτω φασίν (...), cf. *infra fr. 6*.

[160] Eust. *In Il.* VIII. 369, t. II, p. 599, 7-9 Van der Valk.

[161] *An.* 50, 3. Cf. et. *Val.* 15, 3.

[162] *Dion.* XIII, 163.

[163] Eforo e Timeo.

[164] Ossia la *nekyia* dell'XI canto dell'*Odissea*.

[165] Strabo, V, 4, 5 : Ἔστι δὲ πηγή τις αὐτόθι ποταμίου ὕδατος ἐπὶ τῇ θαλάττῃ· τούτου δ' ἀπείχοντο πάντες, τὸ τῆς Στυγὸς ὕδωρ νομίσαντες.

[166] Ach. Tat. VIII, 12.

[167] Per la vicenda si veda *infra* il commento al *fr. 7*.

[168] Strabo, XIV, 2.

[169] *Dion.* XIV, 45-48.

[170] Hom. B 755 : ὅρκου γὰρ δεινοῦ Στυγὸς ὕδατός ἐστιν ἀπορρώξ.

Servio menziona uno scritto di Seneca nel quale (a proposito delle vicende di Iside e Osiride) si parla di una grande palude, situata nei pressi di Syene (nell'alto Egitto), in cui il transito è reso difficile dal limo e dai papiri. Questa palude viene chiamata Stige, poiché provoca tristezza a chi l'attraversa[171].

Infine, un'acqua dello Stige è menzionata anche in Arabia.

Tolemeo situa un'acqua di Stige all'estremità della penisola araba, presso il monte Klimax[172]. Nella *Vita di Isidoro* di Damascio, vi sono due passi che menzionano l'acqua di Stige. Nel primo si legge: «L'acqua di Stige in Arabia, che scorre verso il basso»[173]. Il secondo, particolarmente interessante e composto con estrema perizia, è molto più articolato e descrive un'acqua dello Stige nei pressi di Dia, in Siria, presso la quale si sarebbero recati Damascio e Isidoro[174]. La descrizione di questo luogo, che presenta tutte le caratteristiche del θαῦμα, risente parecchio di quelle fatte dagli autori precenti per lo Stige arcade, e presenta varie analogie con quanto narrato nel *Περὶ Στυγός*[175].

Per i tentativi di localizzazione di questi vari luoghi in cui è stata individuata un'acqua di Stige, rinvio al commento a p. 231-236.

[171] Cf. Seneca, *De situ et sacris Aegyptiorum*, *ap.* Serv. *In Aen.* VI, 154, vol. II, p. 34, 9-10 Thilo: (...) *Haec palus Styx vocatur, quod tristitiam transeuntibus gignit.*

[172] Ptol. *Geogr.* VI, 7, 20 : (...) καὶ ἡ Κλίμαξ (...) μεθ' ὃ ἡ πηγὴ τὸ καλούμενον Στυγὸς ὕδωρ (...); e VI, 7, 40 : Στυγὸς ὕδατος πηγή.

[173] Damascio, *Vita di Isidoro*, ap. Phot. *Bibl.* cod. 242, 347b 18-19 Bekker [= fr. E 195 Zintzen = 135 A Athanassiadi]: Τῆς Αραβίας τὸ Στυγαῖον ὕδωρ κατειβόμενον.

[174] Id. ap. Phot. *Bibl.* cod. 242, 347b 28 - 348a 13 Bekker. Per il testo greco e la traduzione, si veda APPENDICE III, p. 326-329.

[175] I passi di Damascio, per i quali rimando al comm. a p. 236, sono stati ampiamente commentati da Tardieu (1990); si vedano in particolare le pagine 38-69.

– *Le proprietà attribuite all'acqua dello Stige*

Nel passo di Callimaco citato da Porfirio nel *fr. 5* si dice che l'acqua dello Stige causa la rottura di tutti i vasi, tranne quelli di corno. Nel frammento successivo, Porfirio continua il discorso sull'acqua di Stige dicendo che solo un corno di un asino della Scizia è in grado di resistere alla sua potenza distruttiva.

L'acqua terrestre dello Stige è generalmente presentata come nociva. Il primo autore conosciuto che abbia parlato delle sue proprietà è Teofrasto. In un passo dello Pseudo Antigono di Caristo si legge: «Parlando delle acque, Teofrasto dice che la cosidetta acqua di Stige, che si trova a Feneo, stilla da una piccola rupe; quelli che vogliono rifornirsi di acqua da lì, la prendono con delle spugne legate a dei bastoni, infatti spacca tutti i vasi tranne quelli di corno. Chi l'ha assaggiata, muore»[176]. Testimonianze analoghe si trovano in molti autori posteriori, tra i quali possiamo citare Pausania: «Quest'acqua arreca la morte sia all'uomo che ad ogni altro essere vivente. Si narra che, una volta, da questa avrebbero trovato la morte delle capre, che avevano precedentemente bevuto quell'acqua»[177]; Strabone: «Presso Feneo c'è anche la cosidetta acqua dello Stige, un rivo di acqua mortifero, ritenuto sacro»[178]; Plinio: «Presso Nonacri

[176] Ps. Antig. Car. *Hist. mir.* 158, p. 67 Musso [= fr.213B, p. 380 FSH&G] : Περὶ τῶν [αὐτῶν] ὑδάτων Θεόφραστόν φησι τὸ καλούμενον Στυγὸς ὕδωρ λέγειν, ὅτι ἐστὶν ἐν Φενεῷ, στάζει δ' ἔκ τινος πετριδίου· τοὺς δὲ βουλομένους αὐτοῦ ὑδρεύεσθαι σπόγγοις πρὸς ξύλοις δεδεμένοις λαμβάνειν διακόπτειν δὲ πάντα τὰ ἀγγεῖα πλὴν τῶν κερατίνων. Τὸν δὲ ἀπογευσάμενον τελευτᾶν. In un passo citato da Plinio (*Nat. Hist.* XXXI, 26 [= fr. 213 C FSH&G]) Teofrasto parla anche di alcuni pesci letali che vivono nell'acqua dello Stige a Feneo. Infine, anche nel fr. 213 A FSH &G (Anonymus, *In Antimachum Colophonium*) Teofrasto sembra menzionare le proprietà dell'acqua dello Stige.

[177] Paus. VIII, 18, 4: θάνατον δὲ τὸ ὕδωρ φέρει τοῦτο καὶ ἀνθρώπῳ καὶ ἄλλῳ ζῴῳ παντί. Λέγεται δὲ ὅτι γένοιτό ποτε ὄλεθρος ἀπ' αὐτοῦ καὶ αἰξίν, αἳ τοῦ ὕδατος ἔπιον πρῶτον.

[178] Strabo, VIII, 8: περὶ Φενεὸν δ' ἔστι καὶ τὸ καλούμενον Στυγὸς ὕδωρ, λιβάδιον ὀλεθρίου ὕδατος νομιζόμενον ἱερόν.

in Arcadia, c'è l'acqua dello Stige, che non presenta alcuna particolarità di odore né di colore, se bevuta, uccide all'istante»[179]. Seneca[180] e Vitruvio[181], parlando delle acque consacrano un capitolo a quelle velenose ed entrambi menzionano l'acqua di Stige.

Secondo una leggenda riportata da vari autori, ma non da tutti accettata, Alessandro Magno sarebbe stato avvelenato, da Antipatro e suo figlio Iolla, con l'acqua dello Stige[182].

Secondo Teofrasto, dunque, l'acqua dello Stige spacca tutti i vasi tranne quelli di corno. Questo è confermato anche dai passi di Callimaco e di Filone di Eraclea citati da Porfirio. Altri autori sono prodighi di dettagli e di aneddoti riguardo a ciò.

Pausania, parlando delle proprietà dello Stige, afferma: «Il vetro, il cristallo, la porcellana e tutti gli altri oggetti in pietra fatti dall'uomo e gli utensili in ceramica, tutto questo viene rotto dall'acqua dello Stige. Gli oggetti in corno e in osso, il ferro e il bronzo e anche il piombo, lo stagno, l'argento e l'elettro vengono decomposti da quest'acqua. Anche l'oro patisce la stessa sorte di tutti gli altri metalli, sebbene l'oro sia immune dalla ruggine e la poetessa di Lesbo ne è testimone e l'oro stesso lo dimostra. (...) In particolare, l'acqua dello Stige non è in grado di attaccare il solo zoccolo di cavallo»[183].

179 Plin. *Nat. Hist.* II, 231: *Iuxta Nonacrim in Arcadia Styx, nec odore differens nec colore, pota ilico necat.*

180 Sen. *Nat. Quaest.* III, 25.

181 Vitr. VIII, 3, 16.

182 Per le fonti (principalmente Plutarco, Pausania, Vitruvio, Curzio Rufo, Plinio e Arriano) ed un commento più ampio su questa vicenda, si veda il commento al *fr.* 6, p. 240-244.

183 Paus. VIII, 18, 5-6 : Ὕαλος μέν γε καὶ κρύσταλλος καὶ μόρρια καὶ ὅσα ἐστὶν ἀνθρώποις ἄλλα λίθου ποιούμενα καὶ τῶν σκευῶν τά κεραμεᾶ, τά μὲν ὑπὸ τῆς Στυγὸς τοῦ ὕδατος ῥήγνυται· κεράτινα δὲ καὶ ὀστέινα σίδηρός τε καὶ χαλκός, ἔτι δὲ μόλυβδός τε καὶ κασσίτερος καὶ

Sul contenitore in grado di resistere alla potenza dell'acqua, le testimonianze sono abbastanza concordanti. Un corno, (generalmente di asino[184]) e gli oggetti da esso ricavati, oppure uno zoccolo (di mulo[185] o di cavallo). Queste varianti si spiegano col fatto che la sostanza costitutiva dello zoccolo era identificata con il corno (cf. latino *cornu*[186] e *cornipes*, e κεροβάτης)[187].

Riguardo alle cause della nocività di quest'acqua già gli antichi avevano delle spiegazioni. Seneca[188] a tal proposito scrive: «Alcune acque sono mortali, senza potersene accor-

ἄργυρος καὶ τὸ ἤλεκτρον ὑπὸ τούτου σήπεται τοῦ ὕδατος. Τὸ δὲ αὐτὸ [ἐν] μετάλλοις τοῖς πᾶσι καὶ ὁ χρυσὸς πένονθε· καίτοι γε καθαρεύειν [γε] τὸν χρυσὸν ἀπὸ τοῦ ἰοῦ ἥ τε ποιήτρια μάρτυς ἐστὶν ἡ Λεσβία καὶ αὐτὸς ὁ χρυσὸς ἐπιδείκνυσιν (...) καὶ δὴ καὶ τὸ ὕδωρ οὐ δύναται τῆς Στυγὸς ὁπλὴν ἵππου βιάσασθαι μόνην, ἀλλὰ ἐμβληθὲν κατέχεταί τε ὑπ' αὐτῆς καὶ οὐ διεργάζεται τὴν ὁπλήν.

184 L'asino con le corna, della Scizia o dell'India, è verosimilmente l'antilope o il rinoceronte indiano. I resoconti dei viaggiatori riguardo a questo animale dotato di un solo corno, dal quale si ricavavano delle coppe che consentivano a chi ne bevesse di essere immune da veleni e malattie, hanno colpito l'immaginazione di geografi, storici e naturalisti antichi. Anche il mito dell'unicorno medievale può avere tratto ispirazione da essi. Per un resoconto più dettagliato sulla relazione tra animali unicorni e l'acqua dello Stige, si veda il commento al *fr.* 6. Per il significato delle corna e delle loro proprietà (particolarmente quelle fertilizzanti) legate anche ad animali mitici come l'unicorno, si veda anche Onians (1951; tr. 2002²), p. 286-296.

185 Vitr. VIII, 3, 16 : *conservare autem eam et continere nihil aliud potest nisi mulina ungula.* «Per conservarla, quindi e contenerla non c'è nient'altro che uno zoccolo di mulo». Plin. *Nat. Hist.* XXX, 149 : *ungulas mularum.* Curt. *Hist.* X, 10 : *ungulam iumenti.* Plut. *Alex.* 77, 4 : ὄνου χηλήν.

186 Cf. Cato, *De agri cult.* 72; Verg. *Georg.* III, 88.

187 Cf. Onians (1951; tr. 2002²), p. 295.

188 Sen. *Nat. Quaest.* III, 25, 1: *Quaedam acquae mortiferae sunt nec odore natabiles nec sapore. Circa Nonacrin in Arcadia Styx appellata ab incolis advenas fallit, quia non facie, sed odore suspecta est, qualia sunt magnorum artificum venena quae deprehendi nisi morte non possunt. Haec autem de qua paulo ante rettuli aqua summa celeritate corrumpit, nec remedio locus est, quia protinus hausta duratur nec aliter quam gypsum sub umore constringitur et alligat viscera.*

gere dall'odore o dal sapore. Presso Nonacri, in Arcadia, [una fonte] chiamata Stige dagli abitanti inganna i forestieri, poiché non è sospetta né alla vista, né all'odore[189]; proprio come sono i veleni dei grandi esperti, i quali non possono essere scoperti se non dal decesso provocato. Inoltre quest'acqua, di cui parlavo poc'anzi, annienta con estrema rapidità e non c'è luogo di rimediare, poiché si coagula appena ingerita e, come fa il gesso a contatto con un liquido, si compatta e annoda le viscere». L'acqua dello Stige di Nonacri è descritta dalle fonti come particolarmente fredda e ghiacciata[190]. Questo fatto si spiega facilmente, in quanto essa proviene dalle cime dei monti Aroani. sui quali la neve è perenne[191]. Per Plutarco[192] (il quale pur non citando esplicitamente il nome di Stige, parla dell'acqua velenosa proveniente da Nonacri che avrebbe ucciso Alessandro) sono il freddo e l'asprezza di quest'acqua che la rendono devastante su tutti i materiali (tranne uno zoccolo d'asino). Le analisi chimiche delle acque dello Stige a Nonacri non hanno rilevato alcuna particolarità o nocività. L'ipotesi più probabile riguardo all'origine di questi poteri dannosi (oltre alle suggestioni mitologiche esaltate dal paesaggio poco ospitale) rimane quella legata alla temperatura costantemente bassa dell'acqua che, specialmente in estate, potrebbe essere stata causa di alcune congestioni[193].

[189] Anche Plinio (cf. *supra*, nota 179) sottolinea il fatto che l'acqua dello Stige in Arcadia, che uccide appena la si beve, non presenta nessuna particolarità né di colore, né di odore.

[190] Plut. *Alex.* 77, 4 : τὸ δὲ φάρμακον ὕδωρ εἶναι ψυχρὸν καὶ παγετῶδες ἀπὸ πέτρας τινὸς ἐν Νωνάκριδι οὔσης «Il veleno era un liquido freddo e ghiacciato che sgorga da una roccia che si trova nella Nonacride». Vitr. VIII, 3, 16.

[191] Cf. *infra* commento a p. 231-235.

[192] Plut. *Alex.* 77, 4: τῶν γὰρ ἄλλων οὐδὲν ἀγγείων στέγειν, ἀλλὰ διακόπτειν ὑπὸ ψυχρότητος καὶ δριμύτητος «Nessun altro recipiente potrebbe conservarlo, poiché si spezzerebbe a causa del freddo e dell'asprezza».

[193] Durante la canicola è stata misurata una temperatura dell'acqua di 5 gradi centigradi, mentre l'aria ne faceva 35 (cf. A. Philippson (1892),

Curioso l'aneddoto di Ovidio, secondo il quale le acque di Feneo (cioè quelle dello Stige) se bevute di notte sono dannose, di giorno invece no: «C'è un luogo[194] in Arcadia, che gli antichi chiamarono Feneo, reso sospetto dalla natura ambigua delle sue acque; temetele di notte! Bevute di notte sono dannose, di giorno si bevono senza pericolo[195]».

Infine, secondo una variante del mito di Achille, lo Stige avrebbe anche la facoltà di rendere invulnerabili.

La leggenda dell'immersione di Achille nell'acqua dello Stige da parte di Teti, per ottenerne l'invulnerabilità, appare tardi sia nella letteratura che nell'iconografia (in epoca alessandrina, se non addirittura romana)[196]. In Omero Achille non è invulnerabile, ma lo rende tale la sua armatura[197]. In Apollonio Rodio[198], Teti, per rendere immortale suo figlio, di notte ne brucia le carni mortali nel fuoco, e di giorno lo cosparge di ambrosia[199]. La prima testimonianza dell'invulnerabilità di Achille legata allo Stige figura nell'*Achil-*

p.133-134). Riguardo ai timori che avevano gli antichi nei confronti dell'acqua glaciale, Ateneo narra che il re Tolemeo, mentre si recava da Argo a Corinto sulla strada di montagna chiamata Kontoporeia, trovata una fonte di acqua gelida non esitò a berla, mentre le persone al suo seguito si guardarono bene dal farlo, temendo di rimanere congelati (cf. At. 43 e).

194 La tradizione di Ovidio ha conservato due varianti: *locus Arcadiae* (che traduco), e *lacus Arcadiae.*

195 Ov. *Met.* XV, 332-334: *Est locus Arcadiae, Pheneon dixere priores, / ambiguis suspectus aquis, quas nocte timeto; / nocte nocent potae, sine noxa luce bibuntur.*

196 Su questa leggenda, si veda *supra*, *Lo Stige terrestre e le sue proprietà*, p. 28-29. Per l'iconografia di Achille immerso nello Stige, cf. Giudice (1994); *LIMC* I, 1 (1981), s.v. *Achilleus*, p. 43-45 e *Tav. XXXI-XXXVI.*

197 Cf. Hom. Υ 264-272; Φ 164-168; Φ 590-594.

199 Ap. Rod. *Arg.* IV, 869-872. Questa leggenda fa eco a quella di Demofonte, figlio di Celeo e Metanira, che Demetra, assunta da quest'ultima per accudire il bambino, soleva mettere di notte nel fuoco, mentre di giorno lo spalmava di ambrosia, per renderlo immortale (cf. Hom. *Hym. Dem.* 233-267).

199 Lo stesso racconto è riportato anche da Ps. Apollod. *Bibl.* III 13, 6 (171).

leide di Stazio. Teti, giunta a Sciro da suo figlio, nel discorso che gli tiene si lamenta di non averlo armato completamente, con l'austero fiume dello Stige[200]. Servio[201] ricorda la vicenda: «Achille, immerso dalla madre nella palude Stigia, fu invulnerabile in tutto il corpo, tranne la parte per cui fu tenuto». Questa parte è ovviamente il famoso tallone, menzionato da diversi autori[202] e riconoscibile da molte rappresentazioni iconografiche del mito di Achille, che presentano la scena dell'immersione, nella quale è inserito a volte anche Stige stesso[203]. Tra i vari autori[204] che riportano la leggenda dell'immersione di Achille nello Stige, da segnalare anche Fulgenzio, che ne dà un'interpretazione allegorica originale[205].

Anche in epoca più recente l'acqua di Stige veniva ritenuta nociva e numerose erano le dicerie a riguardo[206]. Si raccontava, per esempio, che bevuta in un certo giorno dell'anno (che ovviamente nessuno conosceva) essa rendesse immortale[207].

200 Stat. *Ach.* I, 269-270: *si progenitum Stygos amne severo/ armavi - totumque utinam- cape tuta parumper/ tegmina nil nocitura animo.*

201 Serv. *In Aen.* VI, 57, vol. II, p. 14 Thilo: *Achilles, a matre tinctus in Stygem paludem, toto corpore invulnerabilis fuit, excepta parte qua tentus est.*

202 Cf. Hyg. *Fab.* 107; Quint. Smyr. III, 62.

203 Per l'iconografia di Stige, cf. Giudice (1994), e *Tav. XXXI-XXXVI.*

204 Per esempio Tert. *An.* 50, 3.

205 Secondo Fulgenzio, le vene che partono dal tallone, si estendono fino alle zone pubiche. Quindi, l'umana virtù, nonostante sia protetta contro tutto, è sempre vulnerabile agli impulsi sessuali; cf. Fulgenzio, *Myth.* III, 7.

206 Cf. p.es Schwab (1852), p. 16; Vischer (1857), p. 492; Bursian (1862), p. 202.

207 Sicuramente un retaggio della leggenda di Achille. Cf. Schwab (1852), p. 16.

– *Il frammento 7: l'India; ordalia, sincretismo, rapporti oriente-occidente.*

Il frammento 7 è di notevole interesse per molti aspetti. Porfirio cita alcuni passi di Bardesane di Edessa, fondamentalmente per attestare che anche presso altre culture (che non sono culture qualsiasi, ma terre di gente reputata per la propria saggezza, come i *gimnosofisti* indiani) esistono delle fonti d'acqua che hanno il potere di smascherare gli spergiuri. Quest'acqua è senz'altro comparabile a quella dello Stige, se non addirittura quella dello Stige stesso[208]. Come spesso accade, accanto ai dati funzionali all'argomento trattato (l'acqua ordalica), nella citazione vengono riportati elementi che suscitano la curiosità e l'interesse di Porfirio per tutto ciò che è teurgico e teosofico, particolarmente se proviene da culture orientali, nelle quali si possono trovare elementi assimilabili alle proprie dottrine. Se a prima vista queste citazioni di Bardesane possono apparire come un *excursus* su costumi e pratiche in terre lontane, esse continuano in realtà la narrazione relativa alle proprietà dell'acqua dello Stige. Non è dunque improbabile che questo frammento fosse collocato nella parte dello scritto in cui venivano analizzate le varie localizzazioni di questa terribile acqua del giuramento.

Ordalia, Androginia e sincretismo – La menzione di una statua, raffigurante un essere androgino, sulla quale sarebbe stata scolpita una cosmologia completa, in una grotta [*fr.* 7, 25-77] non è dovuta soltanto alla contestualizzazione del

[208] Si veda un interessante parallelo di Achille Tazio, nel quale l'acqua ordalica della grotta è detta dello Stige (cf. *infra*, commento alle p. 270-274). I passi della *Vita di Isidoro* di Damascio relativi alla visita all'acqua dello Stige a Bostra in Siria (per testo e traduzione, si veda APPENDICE III, Testi relativi allo Stige, p. 326-329), offrono un altro parallelo interessante, poiché in essi convergono diversi aspetti della tradizione mitologica (cf. *infra fr.* 5, lo Stige in Arabia Felix). Si vedano in proposito le analisi di Tardieu (1990), p. 39-69.

luogo nel quale si svolge la prova ordalica[209], ma la precisione e la cura nella citazione (Porfirio afferma che citerà κατὰ λέξιν le parole di Bardesane) dimostrano l'interesse del filosofo per questa prodigiosa rappresentazione, in quella terra, di una cosmologia a lui ben conosciuta. La statua rappresenterebbe Śiva come signore dell'universo, nella forma di Ardhanārīśvara, contenente in sé tutto ciò che esiste[210]. Le parole di Bardesane «questa statua, si dice che Dio l'abbia data al figlio quando creava il mondo, affinché avesse un modello visibile» non possono non avere suggerito a Porfirio un'allusione alle dottrine platoniche del *Timeo* e ai suoi commentari. Si distinguono allora il dio padre e il demiurgo suo figlio. Il fatto che la statua «contenga in sé tutto quanto esiste» ricorda il «vivente perfetto», l'Idea di mondo, che contiene in sé tutti i viventi intelligibili, così come questo mondo contiene noi e tutti gli altri viventi possibili, sul modello del quale questo mondo è stato creato[211]. Alle linee 27-28 si dice che la statua «ha le braccia aperte a forma di croce». Forse si tratta di un'interpretazione gnostica (o addirittura un'aggiunta) imputabile a Bardesane, ma non è totalmente ingiustificato pensare che questo abbia catturato l'attenzione di Porfirio, che avrebbe potuto scorgere un'allusione al Cristo. In ogni caso il frammento va interpretato alla luce del contesto eminentemente sincretistico nel quale si inserisce. Citando Bardesane, Porfirio esprime (come quest'ultimo) l'ammirazione per la potenza simbolica di questa rappresentazione divina che permette,

[209] La statua androgina si troverebbe in una grotta «naturale, grande, in una montagna altissima, quasi in mezzo alla terra» (*fr.* 7, 25-26). Per la localizzazione di questa grotta e per le prove ordaliche legate ad essa e alla palude menzionata nello stesso frammento, rinvio al commento al *fr.* 7. Per le ordalie, si vedano in particolare le p. 269-280.

[210] Come analizzato a p. 257-262, si potrebbe anche trattare di una rappresentazione molto precoce del Buddha-cosmologico, il quale a sua volta contiene in sé tutto quanto il creato.

[211] Cf. Plato, *Tim.* 30c-31a. Si veda anche *ibid.* 39 d-e.

grazie alla compenetrazione degli opposti di cogliere l'unidualità del principio. Chiunque guardi rimane colpito vedendo unite in un solo corpo la natura femminile e quella maschile, non opposte, ma complementari, al tempo stesso dissimili e riunite in una sola entità. Questa concezione henologica del divino, inteso come unità binaria, presenta diverse similitudini con il pensiero dei primi neoplatonici, a cominciare da Plotino. Le *Enneadi* si presentano come una speculazione sull'insieme delle strutture henologiche che reggono i vari livelli dell'esperienza metafisica. Vi si trova la teoria della duplicità dell'anima, sensibile e intelligibile, che fa procedere la vita negli esseri sensibili che essa genera, attraverso la sua conversione impassibile verso gli esseri intelligibili che contempla. Ad un livello superiore d'unificazione, l'intelletto divino esprime ancora questa dualità, in modo più intenso, determinandosi al tempo stesso come essere e come pensiero, simultaneamente «due» e «uno». Il tema del dualismo, che emerge dall'unità primitiva e indifferenziata per tornare infine ad essa, è un fondamento comune al neoplatonismo e al pensiero indiano[212]. Uno studio approfondito di L. Brisson[213], ha messo in luce come alcuni miti cosmogonici e antropogonici, di cui si possono

[212] Cf. Lacrosse (2002), p. 53. Dal punto di vista dell'espressione simbolica, Plotino non percepisce le funzioni maschili e femminili alla maniera degli indiani. Nelle coppie divine, la figura femminile (Penia, Afrodite o Psiche) è sempre associata ad un'ipostasi gerarchicamente inferiore a quella che è rappresentata dalla figura maschile (Poros, Zeus, Eros). Oltretutto, quando si tratta dell'energia creatrice che fa procedere la vita nel mondo sensibile, il principio femminile e materno è rimpiazzato dalla figura platonica del demiurgo, esso stesso generato dal principio. E quando Plotino evoca la materia come «madre» (cf. *Timeo*, 49a 51a), controparte del logos (figurato da Ermes) e rappresentata dalla «madre di tutte le cose» (Cibele) circondata da esseri asessuati (gli eunuchi), precisa subito che non è veramente una madre, poiché costituisce un sostrato che non genera nulla, e che non è veramente una donna, poiché essa riceve ma non procrea (cf. *Enn.* III, 6, 19, 18-41). Cf. Lacrosse (1994), p. 43-64.

[213] Brisson (1997). Si veda anche Éliade (1962), p. 149 sgg.

trovare menzioni nei trattati ermetici, caldaici, gnostici e nelle citazioni orfiche presso i tardi neoplatonici, esprimano l'idea della coincidenza degli opposti nella totalità divina, una e indifferenziata, ricorrendo alla figura dell'androgino o dell'ermafrodito, concepito come il paradigma di uno stato di indistinzione che precede le classificazioni del mondo sensibile[214]. Nelle *rapsodie orfiche* citate e commentate da Proclo e Damascio, l'essere bisessuale (identificato e assimilato di volta in volta con Chronos, Phanes, Eros, Protogonos, Erikepaios, Zeus, Dioniso) genera ogni volta le differenze e le determinazioni attraverso una scissione sempre più elaborata, un gioco creatore in cui si rispondono unione e divisione. Alcuni trattati gnostici[215] mostrano il demiurgo bisessuale fare posto a diversi gruppi di sette entità bisessuate (cosmo-teogonia), alle quali succedono un Adamo ed un Eros bisessuati (antropogonia). Questi miti esprimono l'ideale del μοναχός, l'eletto che sfugge alla duplicità dei sessi. Gli *oracoli caldaici*[216] qualificano l'intelletto primo come padre e madre al tempo stesso; anche il *Corpo Ermetico*[217] caratterizza l'intelletto divino come «maschio e femmina» (ἀρρενόθηλυς), a seguito del quale giungono ancora molti altri esseri bisessuati: l'uomo archetipo, i sette uomini terrestri nati dalla sua unione con la natura, i sette pianeti, e poi gli esseri sensibili durante un periodo determinato, tutti «maschi e femmine», a partire dai quali si operano le divisioni, fra cui quella dei sessi. Per Brisson, i trattati gnostici, gli *oracoli caldaici* e i trattati ermetici presentano fra di loro molte similitudini evidenti[218]. Un tale fenomeno sarebbe dovuto non tanto a dei prestiti

[214] Il punto di partenza per ogni ricerca sulla bisessualità nell'antichità classica, è naturalmente il racconto di Aristofane nel *Simposio* di Platone (189d-193d). Su questo punto si veda Brisson (1997), p. 68-78.

[215] Cfr. Brisson (1997), p. 78-95.

[216] *Ibid.* p. 95-97.

[217] *Ibid.* p. 97-102.

[218] *Ibid.* p. 99.

diretti quanto ad una dipendenza da bisogni analoghi, particolarmente quello di assicurare la propria salvezza personale in maniera definitiva e quasi automatica attraverso la conoscenza di dottrine riservate, e grazie al riferimento ad un medesimo fondo intellettuale caratterizzato da un vasto sincretismo, in cui il pensiero greco, pur restando predominante, subisce notevoli influenze straniere; egiziana, iraniana e soprattutto ebraica. Questo quadro ben si adatta anche al nostro frammento, in cui Porfirio legge (con occhi intrisi di platonismo ed ammiccanti ai culti orientali) e riporta una citazione già filtrata da elementi sincretici. Il fatto che questa scena sia da interpretare alla luce di un sincretismo di tipo gnostico-cristiano, è confermato anche da uno studio che F. Winter ha consacrato ai frammenti di Bardesane sull'India[219]. Nel suo commento a questo frammento, Winter parla di questa statua come di un «Platonischer Śiva»[220]. Dopo avere analizzato la funzione del demiurgo all'interno del sistema di pensiero di Bardesane e cercato dei paralleli per la menzione del παράδειγμα (che potrebbe essere derivato dal medioplatonismo e dall'ermetismo), Winter conclude dicendo che questa scena descrive una rappresentazione del paradigma platonico, sotto forma di statua, in cui è ovvio che figuri tutto quanto esiste (ἁπλῶς ὅσα ἔστι, cfr. *fr.* 7, 38). L'androginia, che aveva un ruolo rilevante nelle teologie tardoantiche, e nelle antropogenesi, forse era importante anche per Bardesane[221].

Da ultimo, non si può non ricordare che nel *Περὶ ἀγαλμάτων*, Porfirio commenta un inno orfico a Zeus, nel quale si ritrovano praticamente le stesse caratteristiche descritte in questa statua, come l'androginia e la totalità del cosmo inglobata nel corpo: «(...) Zeus è la testa e il centro, è da

[219] Le considerazioni di Winter (1999) sono riprese nel commento al *fr.* 7, a p. 257-263.

[220] Cf. Winter (1999), p. 64; 73-82.

[221] *Ibid.* p. 79-80.

Zeus che tutto è nato; Zeus è nato maschio, Zeus è anche ninfa imperitura; Zeus è il fondamento della terra e del cielo stellato; (...) è nato solo sovrano, solo demone, potente monarca dell'universo; unico è il suo corpo regale, nel quale si muovono in circolo tutte queste cose: il fuoco, l'acqua, l'aria, la notte, il giorno, e Meti, primo genitore, e il delizioso Eros; in effetti, tutte queste cose si trovano nel grande corpo di Zeus. (...) i suoi occhi sono il sole e la luna che gli va incontro; il suo intelletto, senza menzogna, regale e imperituro etere, con il quale sente tutto, osserva tutto, e non ci sono né voce umana, né suono, né clamore, né rumore che sfugga alle orecchie di Zeus, onnipotente figlio di Crono; così è la sua testa immortale e il suo pensiero. Il suo corpo è brillante come il fuoco, immenso, incrollabile (...) le spalle del dio, il suo petto, la sua larga schiena, è l'aria potente, e sulla schiena gli sono spuntate le ali, colle quali volteggia dappertutto, il suo ventre sacro, è la terra, madre universale, e le cime elevate dei monti; in mezzo la cintura, è l'onda del mare strepitante e del mare aperto; le sue radici nelle viscere della terra sono lo squallido Tartaro e i confini estremi della terra. Dopo aver nascosto tutto ciò, di nuovo Zeus, per riportarli alla luce che dà gioia, doveva tirarli dal suo cuore, compiendo cose meravigliose»[222].

[222] Cf. Porph. *Περὶ ἀγαλμάτων*, *ap.* Eus. *Praep. Ev.* III, 9, 2 [= fr. 3 Bidez; 354 F. Smith]. Si tratta del 243F Bernabé [= fr. 168 Kern]. Lo stesso poema è stato commentato da Proclo, Simplicio e Damascio (per i riferimenti si vedano Bernabé *ad loc.* p. 205-214; Kern *ad loc.*, p. 201-207. Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀργικέραυνος, / Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ᾿ ἐκ πάντα τέτυκται. / Ζεὺς ἄρσην γένετο, Ζεὺς ἄφθιτος ἔπλετο νύμφη. / Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος. /Ζεὺς βασιλεὺς, Ζεὺς αὐτὸς ἁπάντων ἀρχιγένεθλος. / ἓν κράτος, εἷς δαίμων γένετο, μέγας ἀρχὸς ἁπάντων, / ἓν δὲ δέμας βασίλειον, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται, / πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθὴρ νύξ τε καὶ ἦμαρ / καὶ Μῆτις, πρῶτος γενέτωρ καὶ Ἔρως πολυτερπής· / πάντα γὰρ ἐν μεγάλῳ Ζηνὸς τάδε σώματι κεῖται. / τοῦ δή τοι κεφαλὴ[ν] μὲν ἰδεῖν καὶ καλὰ πρόσωπα / οὐρανὸς αἰγλήεις, ὃν χρύσεαι ἀμφὶς ἔθειραι / ἄστρων μαρμαρέων περικαλλέες ἠερέθονται, / ταύρεα δ᾿ ἀμφοτέρωθε δύο χρύσεια κέρατα, / ἀντολίη τε δύσις τε, θεῶν ὁδοὶ οὐρανιώνων, /

Per Porfirio dunque qui Zeus è il dio totale, o il mondo totale, e bisogna intenderlo come il νοῦς che organizza l'universo con i propri pensieri[223]: «Zeus è dunque l'insieme del cosmo, vivente formato da viventi e dio formato da dèi. Perciò Zeus è l'intelletto, da cui produce tutte le cose e le crea con i suoi pensieri»[224]. Dopo avere commentato questo inno, Porfirio comincia una spiegazione allegorica delle caratteristiche delle statue di Zeus, che devono essere in sintonia con i concetti filosofici legati a questa divinità[225]. Questa corrispondenza degli elementi figurati con le realtà cosmiche o divine sarà una delle caratteristiche dell'esegesi allegorica del *De antro*. Per quanto riguarda il *De Styge*, data l'assenza di un commento esplicito di Porfirio alla statua androgina e alla sua rappresentazione, non si può stabilire se la linea delle (eventuali) esegesi fosse simile a quella del *Περὶ ἀγαλμάτων* o del *De antro*. In quest'ultima opera, inoltre, l'antro stesso è più volte interpretato come una rappresentazione del cosmo che si forma dalla materia, ed è proprio l'antro ad essere consacrato a Mitra, padre e artefice di tutte le cose. «Eubulo testimonia che fu Zoroastro il primo a consacrare a Mitra un antro naturale situato nei

ὄμματα δ' ἠέλιός τε καὶ ἀντιόωσα σελήνη. / νοῦς δέ οἱ ἀψευδὴς βασιλήϊος ἄφθιτος αἰθήρ, / ᾧ δὴ πάντα κυκλεῖ καὶ φράζεται οὐδέ τίς ‹ἐστιν› / αὐδὴ οὔτ' ἐνοπὴ οὔτε κτύπος οὐδὲ μὲν ὄσσα, / ἣ λήθει Διὸς οὖας ὑπερμενέος Κρονίωνος· / ὧδε μὲν ἀθανάτην κεφαλὴν ἔχει ἠδὲ νόημα. / σῶμα δέ οἱ περιφεγγές, ἀπείριτον, ἀστυφέλικτον, / ὄβριμον, ὀβριμόγυιον, ὑπερμενὲς ὧδε τέτυκται· / ὦμοι μὲν καὶ στέρνα καὶ εὐρέα νῶτα θεοῖο / ἀὴρ εὐρυβίης, πτέρυγες δέ οἱ ἐξεφύοντο, / τῇς ἐπὶ πάντα ποτᾶθ', ἱερὴ δέ οἱ ἔπλετο νηδὺς / γαῖά τε παμμήτειρ' ὀρέων τ' αἰπεινὰ κάρηνα· / μέσση δὲ ζώνη βαρυηχέος οἶδμα θαλάσσης / καὶ πόντου· πυμάτη δὲ βάσις χθονὸς ἔνδοθι ῥίζαι / Τάρταρά τ' εὐρώεντα καὶ ἔσχατα πείρατα γαίης. / πάντα δ' ἀποκρύψας αὖθις φάος ἐς πολυγηθὲς / μέλλεν ἀπὸ κραδίης προφέρειν πάλι, θέσκελα ῥέζων.

[223] Cf. Buffière (1956), p. 537.

[224] Cf. Porph. *Περὶ ἀγαλμάτων*, *ap.* Eus. *Praep. Ev.* III, 9, 3 [= fr. 3 Bidez]. Ζεὺς οὖν ὁ πᾶς κόσμος, ζῷον ἐκ ζῴων καὶ θεὸς ἐκ θεῶν· Ζεὺς δὲ καθὸ νοῦς, ἀφ' οὗ προφέρει πάντα καὶ δημιουργεῖ τοῖς νοήμασιν.

[225] *Ibid.* III, 9, 4-5.

vicini monti della Persia, e dopo di lui prevalse anche presso gli altri l'uso di celebrare riti iniziatici in antri e caverne, sia naturali, sia costruiti artificialmente. Come infatti consacrarono in onore degli dèi olimpi templi, edifici e altari, per gli dèi ctonii e gli altri eroi are, per le divinità sotterranee buche e cavità, così consacrarono antri e caverne al cosmo e anche alle Ninfe, in virtù delle acque che stillano o sgorgano negli antri (...)[226]. L'importanza del culto di Mitra all'epoca di Porfirio è nota[227]. Che Porfirio potesse scorgere dei paralleli tra questa divinità orientale e quella descritta nel *fr.* 7, non è forse del tutto escluso. In ogni caso, la simbologia della grotta iniziatica, cosmologica, simbolo di morte e rinascita (che ritroviamo in diverse culture), è ben presente sia nel *De antro*, che nel *De Styge*[228].

I rapporti con l'India – Questo frammento di Porfirio, stranamente poco citato dagli studiosi, presenta alcuni elementi preziosi nel tentativo di ricostruzione dei rapporti tra il mondo greco-romano e quello indiano. Il terzo secolo sembra portare nuove conoscenze, nell'impero romano, riguardo al modo di vivere, alla mitologia, la simbologia, i

226 Porph. *De antro*, 6, p. 44, 20 - 46, 9. [Trad Simonini]: πρώτου μέν, ὡς ἔφη Εὔβουλος, Ζωροάστρου αὐτοφυὲς σπήλαιον ἐν τοῖς πλησίον ὄρεσι τῆς Περσίδος ἀνθηρὸν καὶ πηγὰς ἔχον ἀνιερώσαντος εἰς τιμὴν τοῦ πάντων ποιητοῦ καὶ πατρὸς Μίθρου, εἰκόνα φέροντος αὐτῷ τοῦ σπηλαίου τοῦ κόσμου, ὃν ὁ Μίθρας ἐδημιούργησε, τῶν δ' ἐντὸς κατὰ συμμέτρους ἀποστάσεις σύμβολα φερόντων τῶν κοσμικῶν στοιχείων καὶ κλιμάτων· μετὰ δὲ τοῦτον τὸν Ζωροάστρην κρατήσαντος καὶ παρὰ τοῖς ἄλλοις, δι' ἄντρων καὶ σπηλαίων εἴτ' οὖν αὐτοφυῶν εἴτε χειροποιήτων τὰς τελετὰς ἀποδιδόναι. ὡς γὰρ τοῖς μὲν Ὀλυμπίοις θεοῖς ναούς τε καὶ ἕδη καὶ βωμοὺς ἱδρύσαντο, χθονίοις δὲ καὶ ἥρωσιν ἐσχάρας, ὑποχθονίοις δὲ βόθρους καὶ μέγαρα, οὕτω καὶ τῷ κόσμῳ ἄντρα τε καὶ σπήλαια, ὡσαύτως δὲ καὶ ταῖς νύμφαις διὰ τὰ ἐν ἄντροις καταλειβόμενα ἢ ἀναδιδόμενα ὕδατα, ὧν αἱ ναΐδες, ὡς μετ' ὀλίγον ἐπέξιμεν, προεστήκασι νύμφαι.

227 Oltre che nel *De antro*, Porfirio parla di Mitra anche nel *De abstinentia* (II, 56, 3; IV, 16, 2-4).

228 Sul tema della grotta iniziatica, si veda il comm. a p. 269-280.

rituali e la dottrina dei cosiddetti «gimnosofisti» indiani. Non ci si limita più a riprendere le testimonianze dei compagni di Alessandro o quelle di Megastene, ma si cercano nuove informazioni provenienti dai viaggiatori che con frequenza sempre maggiore si recano in India, per commercio o per politica. Fonti contemporanee, come Clemente Alessandrino, Filostrato o Ippolito da Roma ci confermano questa tendenza[229]. I primi neoplatonici non potevano restarne all'oscuro, se si pensa che Alessandria è la città in cui Plotino ha seguito gli insegnamenti di Ammonio, Tiro è la città natale di Porfirio e Roma è dove Plotino ha aperto la sua scuola, che lo stesso Porfirio ha frequentato[230]. La questione delle possibili influenze del pensiero indiano su quello neoplatonico è stata ampiamente discussa, con pareri spesso molto contrastanti[231]. L'unica certezza è che ci sono delle affinità in alcuni concetti, ma un'influenza diretta da parte

[229] Su questo aspetto si vedano tra l'altro: R. Goosens, "Un texte grec relatif à l'asvamedha", in *Journal asiatique*, oct. déc. 1930, p. 280-285; Filliozat (1945), p. 59-91. A. Dihle, «The conception of India in Hellenistic and Roman Literature», in *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 190 (1964), p. 15-23. Filliozat (1981), p. 97-135. Sedlar (1981). *Contra*, Ducoeur (2001). Lacrosse (2002), p. 39, segnala anche gli studi (non ancora pubblicati) di C. Muckensturm-Poulle sui testi dell'epoca imperiale relativi ai gimnosofisti.

[230] Cf. O'Meara (1982). Stranamente anche O'Meara, come gli altri commentatori che hanno studiato i rapporti tra il neoplatonismo e l'India, non cita questo frammento del *Περὶ Στυγός*.

[231] Si può leggere una buona sintesi della questione in Wolters (1982), p. 293-308; e nell'articolo di Lacrosse (2001), p. 79-97. Già il concetto stesso di «influenza» è percepito in maniera diversa dagli indiani e dagli occidentali. Alcuni studiosi hanno tentato di dimostrare che tesi neoplatoniche derivano direttamente da concetti indiani. Altri (E. Benz, confutato immediatamente da H. Dörrie e da H. R. Schlette) si sono spinti addirittura a sostenere che Ammonio Sacca (o «Sakkas Ammunius»), il *guru* di Plotino ad Atene, fosse egli stesso un indiano, che si faceva chiamare con l'epiteto del Buddha Śākyamuni (cf. Lacrosse (2001), p. 87 e n. 14). Le tesi che sostenevano un'origine indiana di alcuni concetti neoplatonici sono state a volte ferocemente contestate, fino a negare qualsiasi possibilità di influenza che non si limitasse ad una ricerca di modelli esclusivamente greci.

di pensatori o testi è difficilmente dimostrabile. Innegabile è invece l'interesse che ebbero sia Plotino che Porfirio per l'India[232]. Per quanto riguarda il maestro, Porfirio scrive che dopo avere seguito per undici anni i corsi di Ammonio ad Alessandria raggiunse una tale disposizione filosofica che desiderò fare l'esperienza tanto di quella praticata dai Persiani, che di quella degli Indiani[233]. Attratto dall'oriente, a 39 anni Plotino riuscì a fare parte del seguito dell'imperatore Gordiano III, che partiva in campagna contro i persiani. La spedizione si rivelò un fallimento (l'imperatore fu ucciso in circostanze poco chiare in Mesopotamia) e Plotino fu costretto a fuggire ad Antiochia. L'anno successivo (il 245) si recò a Roma (dove sarebbe stato raggiunto da Porfirio) ad insegnare la filosofia. Il progetto di viaggio in India venne abbandonato, ma forse non l'interesse per il pensiero indiano.

Per quanto riguarda Porfirio, l'interesse per l'India è confermato da altre due testimonianze, oltre al frammento 7 del *Περὶ Στυγός*. Il primo è il noto passo del *De abstinentia*[234], in cui Porfirio (citando Bardesane) parla della filosofia dei *gimnosofisti*, di cui loda l'ascetismo, il vegetarianismo e l'organizzazione sociale e politica basata sulla divisione in caste. L'altro è una citazione di Sant'Agostino, il quale dichiara che «Verso la fine del primo libro del *De regressu animae* Porfirio afferma che il principio di una via universale di liberazione dell'anima non è ancora stato accolto da nessuna scuola filosofica in senso proprio (*a philosophia verissima aliqua*), come neppure nell'etica teorica e pratica degli indiani (*indorum moribus ac disciplina*), nell'insegnamento dei Caldei o di qualsiasi altra via; e neppure lo studio della storia lo ha ancora portato a conoscere una via universale di liberazione dell'anima (*universalem viam ani-*

[232] Si veda, tra l'altro, l'articolo di Lacrosse (2001) il quale forse non a torto parla di *sogno indiano* di entrambi i filosofi.

[233] Cf. Porph. *Vita Plot.* 3, 6-24.

[234] Porph. *De abst.* IV, 17-18. Cf. *infra* comm. p. 246-247.

mae liberandae)»[235]. Stando a questo contesto, l'interesse di Porfirio nei confronti dell'India era dunque quello di trovare un sistema pratico[236] che consentisse una liberazione dall'eterno ciclo delle rinascite, non basato unicamente sulla pura filosofia. I due capitoli del *De abstinentia* consacrati ai gimnosofisti confermano queste intenzioni. Porfirio ci offre una testimonianza abbastanza dettagliata sui costumi e le differenze esistenti tra i Bramani e i Samanei[237]. Entrambi conducono una vita ascetica consacrata alla sapienza divina, sono vegetariani, ma non impediscono agli altri di cibarsi di carne e cercano di liberare l'anima dal corpo per raggiungere l'immortalità e la liberazione dalla palingenesi. I Bramani sono presentati come filosofi che si trasmettono ereditariamente il sacerdozio, vivono il più possibile in silenzio e solitudine, pregando in continuazione gli dèi. Non sono sottomessi al potere regale, che invece li consulta per preghiere o consigli. I Samanei possono provenire da qualsiasi casta, per scelta propria, rinunciano liberamente ai beni materiali e alla famiglia, e vanno a vivere fuori dalla città, conservando il celibato e consacrando le giornate a discutere sulle questioni divine e alla preghiera.

[235] Cf. Ago. *De Civitate*, X, 32: *Cum autem dicit Porphyrius in primo iuxta finem De regressu animae libro nondum receptum in unam quandam sectam, quod universalem contineat viam animae liberandae, vel a philosophia verissima aliqua vel ab Indorum moribus ac disciplina, aut inductione Chaldaeorum aut alia qualibet via, nondumque in suam notitiam eandem viam historiali cognitione perlatam: procul dubio confitetur esse aliquam, sed nondum in suam venisse notitiam.*

[236] La ricerca di una liberazione dal ciclo delle reincarnazioni attraverso metodi pratici (si pensi ai rituali di purificazione e all'ascetismo) è una costante delle varie correnti di pensiero indiane.

[237] L'identificazione di questi σαμαναῖοι (in sanscrito *śramana*; in pracrito *śamana*) è stata lungamente dibattuta. Potrebbe trattarsi di monaci buddisti, jainisti, o bramani rinuncianti. Su questo punto si veda Patillon-Segonds-Brisson (1995), p. 88-89, n. 263; André-Filliozat (1986), n. 81, p. 348 (a proposito di un testo di Curzio Rufo); Winter (1999), p. 115-121; Lacrosse (2001), p. 84.

È molto probabile che le conoscenze indiane di Porfirio si basassero non solo sui testi che aveva a disposizione, ma anche su racconti di prima mano ottenuti da viaggiatori e commercianti in transito verso l'India, incontrati in Palestina (terra natale di Porfirio) oppure ad Atene o Roma[238]. Tra le varie fonti utilizzate possiamo sicuramente annoverare gli Ἰνδικά di Megastene e quelli di Arriano. In Diodoro Siculo, Pseudo Callistene, Strabone, Plinio, Dione Crisostomo, Eliano e Clemente Alessandrino si trovano molti riferimenti all'India e sicuramente Porfirio avrà usato alcune delle loro opere[239]. Nei *Φιλοσοφούμενα*[240] di Ippolito di Roma (datati tra il 222 e il 235) si trova una trattazione dettagliata di alcune dottrine bramaniche, ricollegabili a fonti sanscrite (in particolare la *Maitry-upaniṣad*, databile al II secolo d.C) che secondo alcuni studiosi Ippolito avrebbe conosciuto attraverso la mediazione di alcuni eretici cristiani[241]. Se la dottrina delle *upaniṣad* era dunque giunta a Roma e Alessandria alla metà del III secolo, difficilmente Porfirio avrebbe potuto non venirne a conoscenza[242].

238 A partire dal primo secolo si constata un'intensificazione sempre più marcata di viaggiatori provenienti da occidente verso l'India. Strabone ad esempio narra che verso la fine del primo secolo a. C. centoventi navi partivano ogni anno da Alessandria verso l'India (cf. Strabo, II, 5, 12).

239 Spesso l'India è descritta come un mondo onirico e un po' ingenuo, una terra popolata da uomini con i capelli lunghi, filosofi nudi, animali fantastici e altri simili stereotipi. Su queste considerazioni cf. Karttunen (1987), p. 43-52. Si veda anche Filliozat (1981).

240 I, 24.

241 La questione delle fonti che stanno alla base di questo prezioso testo, che si ispira chiaramente alla filosofia delle *upaniṣad* è stata ampiamente dibattuta. Si vedano in particolare Filliozat (1945), p. 59-91; O'Meara (1982), p. 11-12; Lacrosse (2001), p. 88-90.

242 È quanto conclude O'Meara (1982), p. 12. Non si può invece determinare se Porfirio avesse a disposizione un altro testo importante per i rapporti tra India e occidente, le *Questioni di Milinda*, uno scritto appartenente alla tradizione buddista, composto verso il 100 a.C in lingua pali, che racconta la conversione al buddismo di un re della Battriana, Menandro o Milinda, in seguito al suo incontro con il sapiente Naga-

Alla fine del frammento 7 (77-83), Porfirio parla di Apollonio di Tiana, il quale sarebbe stato iniziato dai brāhmani con l'acqua di Tantalo. Nella sua *Vita di Pitagora*[243], Porfirio menziona la *Vita di Pitagora* di Apollonio, e secondo alcuni studiosi, egli avrebbe utilizzato anche la *Vita di Apollonio* di Filostrato come fonte per le sue conoscenze degli *indorum mores ac disciplina*[244]. Nel commento al *fr.* 7[245] saranno analizzati alcuni paralleli interessanti presenti in quest'opera, in particolare nel libro terzo, in cui si narra del soggiorno di Apollonio presso il colle dei sapienti in India. Questo colle, nel quale si trova un «pozzo della prova» usato dai brāhmani per purificarsi dalle colpe involontarie (i giuramenti fatti su quell'acqua sono inviolabili), si trova al centro dell'India e la sua sommità è considerata come l'ombelico del paese[246]. Presso i sapienti Apollonio beve l'acqua di Tantalo, che serve a suggellare l'amicizia, e discute con loro di molte cose, fra cui la composizione dell'universo, che partecipa di entrambe le nature (maschile e femminile), poiché, unendosi a se stesso, svolge le parti del padre e della madre nella generazione degli esseri viventi[247]. Che il colle dei sapienti di Filostrato sia lo stesso luogo menzionato da Bardesane (la grotta nella montagna altissima, quasi al centro della

sena, che rispose alle domande del re a proposito del Buddha e dei suoi insegnamenti. Questo importante scritto che testimonia degli scambi culturali tra Grecia e India, non è nemmeno sicuro che fosse mai giunto fino in Grecia, cf. Delaygue (1995), p. 152-172. Si vedano anche O'Meara (1982), p. 13; Lacrosse (2001), p. 86-87.

243 Cf. Porph. *Vita Pyth.* 2, in cui si dice che Apollonio menziona il nome della madre di Pitagora, Pythais. «Ἀπολλώνιος δ' ἐν τοῖς περὶ Πυθαγόρου καὶ μητέρα ἀναγράφει Πυθαΐδα (...)».

244 È il caso per esempio di O'Meara (1982), p. 12-21. Bisogna comunque segnalare che J. O' Meara scrive che «Porfirio ad ogni modo [at any rate] cita la *Vita di Apollonio di Tiana* nella *Vita di Pitagora*», ma in realtà è la *Vita di Pitagora* di Apollonio che è citata.

245 Si vedano in particolare le p. 267-269.

246 Cf. *Vita Apoll.* III, 9-14.

247 Cf. *ibid.* III, 34.

terra)[248] non può essere stabilito con certezza, ma le analogie sono numerose[249]. Apollonio di Tiana è citato anche nel *De abstinentia*[250], in un episodio che ricorre con forti analogie nella *Vita di Apollonio*[251]. L'interesse di Porfirio per questo leggendario sapiente neopitagorico appare evidente. Più azzardato sarebbe scorgere in alcuni elementi di questo frammento, come le braccia della statua androgina messe a forma di croce (ἐν τύπῳ σταυροῦ)[252], il Dio che dà la statua al figlio[253], i rituali ordalici attraverso l'acqua, nella quale i fedeli si immergono (βαπτίζειν)[254], e l'iniziazione dello stesso Apollonio (conosciuto anche come «il Cristo pagano») all'acqua di Tantalo, delle allusioni alle pratiche battesimali, alla dottrina e all'iconografia cristiana.

248 *Fr.* 7, 25-26.

249 Filostrato introduce la descrizione del luogo con un φασί (ovviamente è Damis che sta parlando), ciò che lo mette al sicuro da ogni critica di imprecisione riguardo all'esatta ubicazione del luogo. La narrazione ha in effetti carattere fantastico, ciononostante alcuni studiosi hanno tentato di stabilire una localizzarione reale. V. Smith «The Indian Travels of Apollonius of Tyana», in *ZDMG* 68 (1914), p. 341, propone la cittadella di Kangra, non lontano dalla quale c'è la bocca di fuoco [fire-mouth] di Jawalamukhi. Anderson (1986), p. 209-210, mette in correlazione i due passi e conclude che si possa trattare dello stesso luogo e che Bardesane (per Anderson i Βραχμᾶνες venuti in ambasciata in Siria sarebbero monaci buddisti) e il suo contemporaneo Filostrato avrebbero potuto utilizzare le stesse fonti. Riguardo alla verità storica dell'incontro di Apollonio con i sapienti indiani, Del Corno (1978), p. 30 n. 24, segnala l'esistenza di testi sanscriti che mettono in rapporto gli «asceti delle regioni occidentali» Apalunya e Damīśa (Apollonio e Damis?) con Ayārcya (Iarchas?) con il «capo della tribù Sakya» di Takṣaśila (Taxila), il cui nome è Prāvṛti (Phraotes?): cfr. Nakamura Hajime, «Seiyô shisôshi ni okeru Bukkyô (Il buddismo nella storia del pensiero occidentale)», in *Gendai Bukkyô Kôza*, vol. V, Tokyo, 1955, p. 173-175. Come giustamente conclude Del Corno «La testimonianza avrebbe valore definitivo, a condizione di poter escludere che si trattasse di una tradizione di ritorno, derivata dalla stessa opera filostratea».

250 Porph. *De abst.* III, 3, 4.

251 Cf. *Vita Apoll.* IV, 3.

252 *Fr.* 7, 28.

253 *Ibid.* 38-39.

254 *Ibid.* 15-17.

4. *Conclusioni*

Seguendo gli importanti spunti di Pierre Courcelle[255], Pierre Hadot[256] ha ridato forza all'ipotesi di Bitsch[257], secondo cui Mario Vittorino sarebbe stato l'autore di «questioni neoplatoniche» sull'opera di Virgilio. Comparando i testi di Favonio Eulogio, Servio, Macrobio, Agostino e i *Commenta Bernensia* su Lucano, Bitsch aveva mostrato che l'esegesi neoplatonica di Virgilio aveva soprattutto ricercato nelle espressioni del poeta un'illustrazione delle dottrine che riguardavano il destino dell'anima. Queste «questioni» platoniche consideravano la discesa dell'anima attraverso le sfere, lo stato che per essa risultava dalla sua relazione col corpo, i rapporti tra anima e corpo. L'anima non filosofica (vi si diceva) conserva l'amore del corpo che non vuole lasciare al momento della morte o che vuole ritrovare quando ne è stata separata; l'anima staccata dai legami col corpo ne resta a lungo lontana[258]. Bitsch ricostruisce anche le fonti di queste «questioni neoplatoniche» e conclude che l'autore ha dovuto conoscere le *Quaestiones Homericae*, il *commento al Timeo* e il trattato *Sul Sole* di Porfirio[259]. Il dibattito riguardo all'influenza del filosofo di Tiro su Macrobio ha portato vari studiosi, tra cui Franz Altheim[260], a individuare nel trattato porfiriano *Sul Sole* la fonte della teologia solare esposta nei *Saturnali*[261]. Il titolo di questo scritto perduto è attestato da Servio[262]: «(...) *sed constat secundum Porphyrii*

[255] Cf. Courcelle (1955), p. 5-74.

[256] Cf. Hadot (1971), p. 215-231.

[257] Cf. Bitsch (1911).

[258] Bitsch (1911), p. 71.

[259] Bitsch (1911), p. 71-72.

[260] Altheim (1951), p. 1-58. L'idea era già stata espressa da Börtzler (1903), p. 49-54; Bitsch (1911), p. 64-66; Schendler (1916), p. 98.

[261] Cf. Macr. *Sat.* I, 17-23.

[262] Serv. *In Buc.* V, 66, p. 62, 3-4 Thilo [cf. 477F, p. 549 Smith; il quale cita erroneamente il passo virgiliano]. Per una bibliografia riguardo a quest'opera si veda Smith (1993), p. 549.

librum, quem Solem appellavit (...)». Per Pierre Courcelle[263], Macrobio avrebbe utilizzato un'altra opera porfiriana, anch'essa perduta, il *Περὶ θείων ὀνομάτων*[264].

Difficile, per il momento, indicare con certezza se i frammenti che Stobeo ci ha conservato con la menzione *Περὶ Στυγός* facessero parte di una delle opere porfiriane di cui ci sono giunti solo i titoli (come per esempio il *Sole*, oppure il *Περὶ θείων ὀνομάτων*), di una di quelle giunte incomplete e che conosciamo con un altro titolo[265], oppure se facessero parte di una monografia interamente consacrata allo Stige (e forse intitolata *Περὶ Στυγός*). Stando a quanto emerge dalle analisi delle pagine precedenti e da quelle del commento, mi pare che quest'ultima ipotesi sia la più plausibile. Lo Stige infatti, esplicitamente o implicitamente, è il soggetto di quasi tutti i frammenti. Da quanto ci è dato di leggere, Porfirio sembra avere svolto un'indagine approfondita su tutti gli aspetti che riguardano lo Stige. La localizzazione, infera e terrestre, il tema del giuramento, le proprietà delle sue acque, il carattere ordalico ad esse legato. Nella sua ricerca Porfirio si è spinto ben oltre i dati che potevano provenire soltanto dalla Grecia. Esemplare a riguardo è il *fr.* 7, che conferma l'interesse manifestato in diverse sue opere per le pratiche teurgiche provenienti dall'oriente, ma che ha come scopo la testimonianza di un'acqua dello Stige altrove che in zona mediterranea. La frammentarietà dell'opera

[263] Cf. Courcelle (1948), p. 17-20. Per Mastrandrea (1979), p. 169-180, fra Porfirio e Macrobio c'è stata una mediazione di Cornelio Labeone.

[264] Titolo conservato dalla *Suda*, s.v. Πορφύριος, t. IV, p. 178, 19 Adler. Cf. P. 45, 361T, p. 435 Smith.

[265] Ben noti sono i dibattiti riguardo ai *Libri platonicorum* di Agostino, che alcuni identificano con la *Philosophia ex oraculis haurienda* (che secondo J. O'Meara è identificabile al *De regressu animae*), e quelli sul *Contro i Cristiani* (che P. F. Beatrice ha addirittura proposto di identificare con la *Filosofia dagli Oracoli*). Su questo punto, si vedano da ultimo Zambon (2002), p. 34; Goulet (2004), p. 61-109.

ci consente soltanto delle speculazioni riguardo alla parte mancante dello scritto[266], ma possiamo azzardare alcune ipotesi. L'interesse di un trattato consacrato allo Stige è ampiamente giustificabile dalla natura stessa di questo soggetto, particolarmente allettante per Porfirio, la cui πολυμάθεια è largamente attestata nella sua ricca produzione letteraria[267]. Lo Stige, abbiamo visto, è un elemento primordiale, poiché nasce dalla primissima acqua (Oceano e Tethys), ed è per questo motivo, come testimonia anche Aristotele nell'unica menzione che fa di esso, che è stato scelto per essere il garante di un ancestrale atto di fondazione della società, il giuramento. Lo Stige ha dunque un potere soprannaturale, capace di spaventare addirittura gli dèi stessi. Esso è dispensatore di morte, ma al contempo, in un'ottica pitagorica, è diventato un canale che porta la vita, quanto meno quella terrena. All'epoca di Porfirio, diversi erano i luoghi in cui un'acqua di Stige poteva essere identificata. Come noto, la patria del filosofo era Tiro, e verosimilmente egli doveva essere a conoscenza dell'acqua di Stige a Bostra, in Siria[268]. Un'acqua primordiale, con poteri

[266] L'opera doveva verosimilmente contare almeno 2 libri, dato che il *fr. 4* reca la menzione «Πορφυρίου ἐκ τῶν Περὶ Στυγός» e il *fr. 8* «᾿Εκ τῶν Πορφυρίου Περὶ Στυγός».

[267] La vasta produzione letteraria porfiriana spazia in campi molto diversi, non solo filosofici, ma anche filologico-letterari, storici e scientifici. Una simile πολυμάθεια fa pensare immediatamente a Plutarco, dal quale Porfirio ha attinto parecchio e con cui si possono stabilire interessanti paralleli, come ha bene evidenziato da ultimo Zambon (2002), p. 47-128. È interessante notare che tra i vari titoli conservati di opere porfiriane figuri anche un *Περὶ τῶν κατὰ Πίνδαρον τοῦ Νείλου πηγῶν* (cf. P. 68, p. 491 Smith), che parrebbe confermare l'interesse di Porfirio per acque mistiche. Da segnalare anche uno scritto, preservato da un manoscritto Bodleiano [il Bodl. Gr. Barocci 50] che non si trova nella raccolta di A. Smith e che offre un esempio del metodo ermeneutico di Porfirio nei confronti di simboli magico-religiosi. Per uno studio di questo testo (che nel manoscritto figura come Πορφυρίου φιλοσοφόυ περὶ τοῦ κνάξ· ζβί· χθύ· πτίς· φλεγμῶ· δρόψ· ἑρμηνεία) si veda Callahan (1995), p. 215-230.

[268] Già M. Tardieu riteneva difficile pensare che Porfirio, originario di Tiro, vicino dunque alla regione di Dia (situata a 80km a SSE di Tiro,

terreni e ultraterreni, dispensatrice di vita e di morte, pare essere un soggetto particolarmente interessante, cui dedicare uno scritto[269]. Cosa non si è conservato? Forse la parte relativa alle interpretazioni allegoriche, a quelle praticate da Numenio e i suoi, che hanno influenzato le successive esegesi neoplatoniche. Il fatto che Stobeo non le abbia conservate, non è certo indice di uno scarso interesse, o di una probabile assenza nel testo originale, dato che i criteri di raccolta dell'antologista non sempre corrispondono a quanto noi riterremmo più opportuno venisse riportato (e sono spesso proprio le interpretazioni allegoriche a mancare nel *Florilegio*). Legittimo è invece domandarsi se Porfirio non intendesse proprio muovere una critica alle interpretazioni allegoriche di Numenio e i suoi, dato che nel *fr. 1* sembra chiaro l'appunto al metodo ermeneutico di Cronio. Questo ci spinge anche a domandarci a quale epoca Porfirio abbia potuto scrivere il *Περὶ Στυγός*. Abbiamo notato come alcuni elementi dottrinali sembrano essere derivati da Plotino (in particolare si veda il commento ai *fr. 2* e *3*), ma non sono sufficienti per datare con certezza questo scritto ad un periodo successivo all'incontro con il maestro filosofo. La

quindi a soli tre giorni di cammino) dove Isidoro e Damascio scesero presso l'acqua dello Stige, non avesse fatto menzione nel *Περὶ Στυγός* anche dello Stige arabo, situato nell'alta vallata dello Yarmūk. Inoltre, come sottolinea Tardieu, il trattato *Para* della Mišna testimonia che le acque del fiume Yarmūk erano già conosciute all'inizio dell'era cristiana come acque tabù. Cf. Tardieu (1990), p. 42.

269 Per M. Tardieu, se Porfirio si è dato la pena di consacrare un trattato intero all'acqua di Stige non è solamente per amore delle antichità greche scoperte sui banchi di scuola. Ciò che i poeti greci raccontavano, era realtà nel suo Oriente. Egli abitava in una regione che aveva la propria acqua dello Stige, poteva dunque parlarne con cognizione di causa e verificare *in loco* ciò che i poeti e i filosofi dicevano a proposito di quest'acqua meravigliosa. Isidoro e Damascio decisero dunque di andare a visitare τὸ Στυγαῖον ὕδωρ κατειβόμενον influenzati dal *De Styge* di Porfirio. L'acqua di Stige, dunque, fu un θαῦμα cantato da Omero, venerato e spiegato da Platone, Aristotele e Porfirio, e ancora motivo di pellegrinaggio per Isidoro e Damascio. Cf. Tardieu (1990), p. 39-43.

già lamentata assenza di esegesi allegorica, non solo riguardo allo Stige (per l'etimologia del quale per esempio, Porfirio si rifà ad Apollodoro, la cui interpretazione etimologica differisce notevolmente da quella di tipo etico-allegorico praticata da Macrobio), ma anche nell'interpretazione dell'Ade omerico, che appare diversa dall'esegesi di tipo allegorico che caratterizza l'*Antro delle Ninfe*, sembrerebbero accreditare l'ipotesi di un distacco dall'influenza delle dottrine di Cronio e Numenio. Ma come si è visto all'inizio dell'INTRODUZIONE[270], la schematizzazione operata da Bidez riguardo alla produzione letteraria di Porfirio, che doveva grosso modo essere coerente con l'influsso di Longino prima e con quello di Plotino in seguito, è oramai da rivedere. Sappiamo che anche presso Longino si praticava la filosofia, tanto quanto i commenti di Cronio e Numenio venivano letti nella scuola di Plotino.

Alcuni interessi di fondo sono comuni a diverse opere porfiriane, come il *De regressu*, il *De abstinentia*, il *De antro* o le *Sentenze*, ma non emergono elementi sicuri, che indichino un'influenza diretta di un particolare scritto sul *De Styge*, o viceversa. Credo dunque che si debba rinunciare al tentativo di indicare ad ogni costo una data precisa per la produzione di questi frammenti sullo Stige, e accontentarsi di lavorare su quanto essi possano offrire di relativamente certo.

Il mio sentimento è che Porfirio scrisse un lavoro consacrato allo Stige, giustificato dai motivi evocati in precedenza, in sintonia con la sua inesausta curiosità e fascino per i fenomeni misterici e cultuali, eredità e simbolo della cultura dei padri, che in un'epoca come la sua, di lotta con il cristianesimo ormai insorgente, andavano ammirati, preservati, e nella misura del possibile contrapposti alle nuove pratiche. Lo Stige è dunque un prestesto più che valido, che permette a Porfirio di consolidare ancora una volta la figura dell'Omero filosofo e teosofo, spiegato con Platone in

[270] Cf. p. 15-16.

una mano e Aristotele nell'altra, conformemente alla sua linea filosofica, tesa a mostrare l'armonia e la complementarità del pensiero greco antico, con il prezioso supporto delle dottrine e pratiche teosofiche provenienti da culture lontane (come quella indiana), che in fondo praticano gli stessi riti del mondo ellenico.

Mi sia consentito un breve ma sentito ringraziamento a chi, nel corso di questi anni di ricerca mi ha aiutato a portare a termine questa opera. I Professori Jacques Schamp (che mi ha lanciato in questa impresa), Tiziano Dorandi e Philippe Hoffmann. Marcel Piérart, e con lui il Fondo Nazionale Svizzero. Pier Franco Beatrice, Martino Beltrani, Luc Brisson, Michael Chase, Riccardo Chiaradonna, Cristina d'Ancona, Richard Goulet, Marie-Odile Goulet Cazé, Marie José Mangin, Michel Narcy, Andrew Smith, Stéphane Toulouse (citati in ordine alfabetico). Un ringraziamento particolare va a Giuseppe Girgenti e a Marco Zambon. Tutti loro sanno esattamente quanto e in che misura io sia loro debitore. Il ringraziamento più grande va comunque a mio padre Roberto e mia madre Luisa, senza i quali tutto questo non sarebbe potuto esserci.

Nota editoriale

Criteri della presente edizione

Per poter fornire un'edizione critica *strictu sensu* dei frammenti di Porfirio *sullo Stige*, conservati da Giovanni Stobeo, bisognerebbe studiare tutta la tradizione manoscritta di quest'ultimo. Una simile impresa, al di là della complessità della tradizione di Stobeo, sarebbe stata sproporzionata per il presente lavoro. Dato che la pubblicazione dei frammenti di Porfirio di A. Smith (Porphyrius, *Fragmenta*, ed. A. Smith, Leipzig, 1993) non fornisce un testo del tutto soddisfacente, per stabilire il presente ho proceduto ad una comparazione accurata di tutte le principali edizioni* di Stobeo, da quella di G. Canter (*Ioannis Stobaei Eclogarum libri duo*, Antverpiae, 1575) fino a quella di Wachsmuth-Hense (*Ioannis Stobaei Anthologium*, libri duo priores ed. C. Wachsmuth, Berolini, 1884; libri duo posteriores ed. O. Hense, Berolini, 1894-1912). Il presente testo tiene conto anche di quello di F. Jacoby (*Die Fragmente der griechischen Historiker*, ed. Felix Jacoby, II, B, Leiden, 1962) e delle edizioni dei vari autori citati da Porfirio. Per quanto riguarda i codici, ho consultato personalmente solo i due manoscritti parigini **P** (Parisinus Graecus 2129) e **A** (Parisinus Graecus 1984), entrambi alla Bibliothèque nationale di Parigi (Richelieu). Per il frammento 7 [= 376F Smith] ho consultato le edizioni di Andreas Schottus (*Observationum humanarum* lib. V, Antverpiae, 1615) e di Lucas Holstenius (*Porphyrii philoso-*

* Ho consultato anche quelle di C. Gesner, Tiguri, 1543, Basileae, 1549 (in cui figura soltanto il *fr.* 9); H.L. Heeren, Gottingae, 1792-1801; Th. Gaisford, Oxonii, 1850; A. Meineke, Lipsiae, 1860-1863. Cf. *infra*, *Conspectus siglorum*.

phi liber de vita Pythagorae, Sententiae eiusdem ad intelligibilia ducentes, de antro nympharum..., Romae, 1630)*, entrambe alla Bibliothèque nationale di Parigi (Tolbiac).

Conspectus siglorum:

codices:

F Neapolitanus III D 15 (saec. XIV)
L Laurentianus 8. 22 (saec. XIV)
P Parisinus Graecus 2129 (saec. XV)
Aug Codex Augustanus, nunc Monacensis gr. 396 (saec. XV)
S Vindobonensis phil. Graecus 67 (saec. X)
M Scorialensis T. II. 14 (Graecus 94) (saec. XI/XII)
A Parisinus Graecus 1984 (saec. XIII)

editiones:

Gesner *Joann. Stobaeus sententiae, e thesauris Graecorum selectae*, ed. Conrad Gesner, Tiguri 1543[1], Basileae 1549[2].

Canter *Ioannis Stobaei Eclogarum libri duo*, ed. G. Canter, Antverpiae, 1575 (ex apographo Parisino quod nunc deperditum esse videtur).

Heeren *Ioannis Stobaei Eclogarum Physicarum et Ethicarum libri duo*, ed. H. L. Heeren Gottingae, 1792-1801.

Gaisford *Ioannis Stobaei Eclogarum Physicarum et Ethicarum libri duo*, ed. Th. Gaisford, Oxonii, 1850.

* Comunemente citato come *Opuscula porphyriana.*

Meineke *Ioannis Stobaei Eclogarum Physicarum et Ethicarum libri duo*, ed. A. Meineke, Lipsiae, 1860-1863.

Meineke adn. A. Meineke in adnotatione critica ad libros.

Wachsmuth-Hense *Ioannis Stobaei Anthologium*, libri duo priores ed. C. Wachsmuth, Berolini, 1884; libri duo posteriores ed. O. Hense, Berolini, 1894-1912.

Smith Porphyrius, *Fragmenta*, ed. A. Smith, Leipzig, 1993.

Grotius *Dicta poetarum quae apud Stobaeum exstant.* Emendata et Latino carmine reddita ab Hugone Grotio (...), Parisiis, 1623.

Bergk[1] *Poetae Lyrici Graeci*, ed. Th. Bergk, Leipzig, 1853.

Bergk[2] *Poetae Lyrici Graeci*, vol. III, *Poetae Melici*, ed. Th. Bergk, Leipzig, 1914.

Heyne *Ad Apollodori Atheniensis Bibliothecam notae*, auctore Chr. G. Heyne, cum commentatione de Apollodoro (...) et cum Apollodori Fragmentis, Pars III, Goettingae, 1783; 1803[2].

Jacoby *Die Fragmente der griechischen Historiker*, ed. Felix Jacoby, II, B, Leiden, 1962.

Radt *Tragicorum Graecorum Fragmenta* (*TrGF*), vol. IV, Sophocles, ed. Stefan Radt, Göttingen, 1977.

ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ
ΠΕΡΙ ΣΤΥΓΟΣ

PORFIRIO
SULLO STIGE

Fr. 1 [= 372 F Smith]
Stob. II, 1, 32 (II 14,9-15,3 Wachsm.)

Πορφυρίου ἐκ τοῦ Περὶ Στυγός

Ἔστι δὲ ἡ τοῦ ποιητοῦ δόξα οὐχ ὡς ἄν τις νομίσειεν εὔληπτος. Πάντες μὲν γὰρ οἱ παλαιοὶ τὰ περὶ τῶν θεῶν καὶ δαιμόνων δι' αἰνιγμάτων ἐσήμαναν, Ὅμηρος δὲ καὶ μᾶλλον τὰ περὶ τούτων ἀπέκρυψε, τῷ μὴ προηγουμένως περὶ αὐτῶν διαλέγεσθαι, καταχρῆσθαι δὲ τοῖς λεγομένοις εἰς παράστασιν ἄλλων. Τῶν οὖν ἀναπτύσσειν ἐπιχειρησάντων τὰ δι' ὑπονοίας παρ' αὐτῷ λεγόμενα ἱκανώτατα δοκῶν ὁ Πυθαγόρειος Κρόνιος τοῦτ' ἀπεργάσασθαι, ὅμως ἐν τοῖς πλείστοις ἄλλα τε ἐφαρμόζει ταῖς τεθείσαις ὑποθέσεσι, τὰ Ὁμήρου μὴ δυνάμενος, οὔ‹τε τοῖς› παρὰ τοῦ ποιητοῦ τὰς δόξας, τοῖς δὲ παρ' ἑαυτοῦ προσάγειν τὸν ποιητὴν πεφιλοτίμηται.

8 Cronius F 8 Leemans

codices: FLP

1 Lemma totum in textu habent FP : solum Πορφυρίου in textu L ‖ **2** τοῦ FP : τῶν vulgo ‖ **3-4** δι' αἰνιγμάτων vulgo : δι' αἰνιγμῶν L : om. P : δι' αἰνιγματῶν F ατ sprscr ‖ **4** ἐσήμαναν FLP : ἐσήμηναν Heeren ‖ **5** προηγουμένως FP : διηγουμένως L ‖ **6** δὲ om. P ‖ οὖν Heeren : γοῦν FLP ‖ **7** δι' FL : δ' P ‖ **8** ἀπεργάσασθαι L : ἀπειργάσασθαι FP : ἀπειργάσθαι *Meineke adn.* ‖ **9** ἄλλα τε Wachsm. : ἄλλά τ' FL : ἀλλοῖά τε Hense : ἄλλ' ἄττα dub. Gaisford ‖ **10** οὔτε τοῖς Wachsm. : οὐ FP : οὐ γὰρ L : οὐ τοῖς Heeren ‖ **11** τοῖς Wachsm. : ταῖς FLP ‖ **12** πεφιλοτίμηται FLP : πεφιλοτιμημένος *Meineke adn.*

Frammento 1

[La dottrina omerica non è facile da capire, poiché Omero si è espresso in forma allegorica]

L'opinione del poeta non è, come qualcuno potrebbe pensare, facile da capire. Tutti gli antichi, infatti, hanno espresso sotto forma di enigmi ciò che riguarda gli dèi e i demoni, ma Omero ha reso ciò ancor più oscuro, parlandone non direttamente, bensì servendosi dei racconti per mostrare altre cose.

[Giudizio sull'esegesi di Cronio]

Tra coloro che hanno tentato di spiegare ciò che egli ha narrato in maniera allegorica, il pitagorico Cronio, pur sembrando averlo fatto nel modo più abile, nondimeno, nella maggior parte dei casi, adatta altri elementi agli argomenti proposti, non potendo farlo con quelli di Omero, e non si è sforzato di accostare le proprie opinioni a quelle del poeta, ma ha cercato in tutti i modi di tirare il poeta verso le proprie.

Fr. 2 [= 377F Smith]
Stob. I, 49, 53 (I 421,22-427,3 Wachsm.)

Ἐν ταὐτῷ

Περὶ μὲν δὴ τῶν θεῶν εἰρήσθω τοσαῦτα. Λοιπὸν δὲ τὰ περὶ τῶν ψυχῶν ὅπως Ὅμηρος διέταξε τῶν ἐν Ἅιδου διαλαβόντες καὶ περὶ μὲν τῶν τιμωρουμένων ἀφηγησάμενοι συνάπτοιμεν ἂν τὸν λόγον ἐπὶ τὴν Στύγα, ἣν ἐπὶ τιμωρίᾳ καθ' Ὅμηρον τῶν ἁμαρτανόντων τετάχθαι δαιμόνων ὑπειλήφαμεν. Πληρώσας γὰρ δὴ πάντα θεῶν καὶ τοῖς τόποις ἀφορίσας τὰς βασιλείας, πάλιν τῶν ψυχῶν ἃς ἀθανάτους εἶναι νενόμικε τόπους τρεῖς εἶναι ὑπείληφεν· ἕνα μὲν τὸν ἐπίγειον κατὰ τὴν οἰκουμένην ταύτην, καθ' ἣν τὰ ζῷα καὶ οἱ ἄνθρωποι διατρίβουσιν· ἕτερον δὲ τοῖς δικαίοις ἀφωρισμένον παρὰ τὸν Ὠκεανόν, ὃν Ἠλύσιον καλεῖ πεδίον καὶ ζῶντας ἔτι εἰς αὐτόν φησιν ἐκπέμπεσθαι. Δηλοῖ δὲ ἐπὶ τοῦ Μενελάου τὸ τοιοῦτο λέγων·

σοὶ δ' οὐ θέσφατόν ἐστι, διοτρεφὲς ὦ Μενέλαε,
Ἄργει ἐν ἱπποβότῳ θανέειν καὶ πότμον ἐπισπεῖν·
ἀλλά σ' ‹ἐς› Ἠλύσιον πεδίον καὶ πείρατα γαίης
ἀθάνατοι πέμψουσιν, ὅθι ξανθὸς Ῥαδάμανθυς·
τῇ περ ῥηίστη βιοτὴ πέλει ἀνθρώποισιν,
οὐ νιφετὸς οὔτ' ἂρ χειμὼν πολὺς οὔτε ποτ' ὄμβρος·
ἀλλ' αἰεὶ Ζεφύροιο λιγὺ πνείοντος ἀήτας
Ὠκεανὸς ἀνίησιν, ἀναψύχειν ‹ἀνθρώπους›.

13-20 Hom δ 561-568

codices: FPAug

1 lemma P in textu : mrg habet F ‖ 2-3 τῶν ante ψυχῶν om. Aug ‖ 5 τιμωρίᾳ Meineke : τιμωρίην FPAug ‖ 6 πληρώσας P : λῃρώσας F : κληρώσας Aug ‖ γὰρ om. P ‖ 10 ‹τὸν› τοῖς dub. Jacoby ‖ 11 αὐτόν Aug : αὐτήν FP ‖ 12 φησιν F : φησίν Aug : φασιν P ‖ τὸ τοιοῦτο Heeren : τό τοι τὸ F : τό τοι P : τὸ τοιοῦτον Aug ‖ λέγων Aug : λέγον FP ‖ 13 ὦ om. P ‖ 15 σ' ἐς Hom. : δ' P : σ' Ἠλ. Wachsm. ‖ 17 ῥηίστη P² Aug Hom. : ῥήστη FP ‖ 18 οὔτ' ἂρ P² Hom. : οὐ γὰρ FAug : τοῦγαρ P ‖ 19 λιγυπνείοντας Heeren ‖ 20 ἀνθρώπους Hom. : om. FPAug

Frammento 2

[Intenzione programmatica]

Sugli dèi basti quanto abbiamo detto. In seguito, dopo avere distinto in che modo Omero abbia ripartito ciò che riguarda le anime nell'Ade e avendo trattato nel dettaglio dei castigati, attaccheremo il discorso sullo Stige, che, secondo Omero, supponiamo, è stato preposto al castigo dei demoni peccatori.

[I tre luoghi in cui Omero ha disposto le anime]

Avendo infatti riempito tutto di dèi e avendo stabilito i loro regni nei luoghi [rispettivi], di nuovo per le anime, che aveva ritenute immortali, suppose ci fossero tre luoghi. Uno quello terrestre, su questa terra abitata nella quale vivono gli animali e gli uomini. Il secondo per i giusti, posto al limite dell'Oceano, che chiama «pianura Elisia» e dice che si viene inviati in quel luogo ancora in vita. Lo mostra dicendo questo di Menelao:

«Per te non è stabilito dal destino, o Menelao nutrito da Zeus, morire e trovare la fine in Argo che nutre cavalli, ma te nella pianura Elisia, ai confini della terra gli immortali invieranno, dov'è il biondo Radamanto; e là piacevolissima è la vita per gli uomini, non c'è neve, né molto freddo, né pioggia; ma sempre soffi di Zefiro che spira sonoramente manda l'Oceano per rinfrescare ‹quegli uomini›».

Τούτοις μὲν οὖν καὶ τὰ σώματα παρεῖναι. Τρίτον δὲ τόπον λέγει ὃν ψυχῶν τοῦ σώματος τούτου ἀπολυθεισῶν ὑπείληφεν εἶναι τὸν ἐν Ἅιδου, ταύτας δὲ εὐθὺς μὲν χωρεῖν εἰς Ἅιδου, διατρίβειν δὲ τὰς μὲν τῶν ἀτάφων ἔξω τοῦ Ἀχέροντος κατὰ τὰ ἄλση καὶ τὸν λειμῶνα τῆς Περσεφόνης, ἔσω περᾶσαι κωλυομένας· τὰς δὲ τῶν ταφέντων χωρεῖν ἐντός, εἰ μὴ εἶεν κολάσεως ἄξιαι· εἰ δὲ μή, κἂν ταφῇ τὰ σώματα, ὁμοίως εἴργεσθαι τοῦ ἔνδον. Τὰς τοίνυν ἐκτὸς μνήμης μετέχειν τῶν αὐταῖς βεβιωμένων· τὰς δὲ τὸν ποταμὸν ὑπερβαινούσας ἐπιλανθάνεσθαι τῶν λογισμῶν τῶν περὶ τὰ ἀνθρώπινα μεθείσας. Διὸ καὶ τῶν ἀδίκων ἐκτὸς εἶναι τὰ κολαστήρια διὰ τοῦ λογισμοῦ καὶ τῆς μνήμης τῶν βεβιωμένων τὰς κολάσεις ἐχόντων. Φαντασίας γὰρ λαμβάνειν τῶν δεινῶν ὅσα ἐν τῷ βίῳ δεδράκασι καὶ κολάζεσθαι, τῆς ἁμαρτίας παρεστώσης αὐτοῖς κατὰ λογισμὸν καὶ τιμωρούσης διὰ τῶν ἀφωρισμένων ταῖς ἁμαρτίαις κολάσεων, ὅθεν τὰς μέν τινας τῶν ψυχῶν λίθους βαστάζειν δοκούσας καὶ ὑπὸ τοῦ θλίβεσθαι τιμωρεῖσθαι, τὰς δὲ δίψης καὶ λιμοῦ αἰωνίου φαντασίας λαμβανούσας, τὰς δ' ἄλλου τινὸς ὧν ἐν τῷ θνητῷ βίῳ ἐπεφρίκεσαν. Εἶναι γὰρ καὶ κριτὴν ἐκτὸς τοῦ ποταμοῦ διατρίβοντα, Μίνω, ὃν κατ' ἀξίαν τῶν ἁμαρτημάτων κολάζειν, τοῖς μὲν τὸν ἔξω τοῦ ποταμοῦ τόπον ἀφορίσαντα ἐπὶ τὴν δίκην, τοῖς δὲ περᾶσαι τὸν ποταμὸν ἐπιτρέψαντα, ὃς ἀνάπαυσις ἦν ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνηνύτων κακῶν διὰ τὴν λήθην. Τιμωρεῖσθαι δὲ ἐκτὸς ὄντα καὶ τὸν Ἡρακλέα τοὺς ἀδίκους, φαντασίας φοβερὰς ἐμποιοῦντα τοῦ βάλλοντος καὶ τοξεύοντος, ὥσπερ ζῶν ἠμύνετο, ἀμυνομένου καὶ ἐν Ἅιδου τοὺς ἀξίους κολάσεως· οὐ γὰρ δὴ καὶ οὗτος τῶν κολαζομένων ἐστίν, ὡς Ἀριστάρχῳ ἐδόκει, ἀλλὰ τῶν κολαζόντων. Τῶν δ' ἐντὸς τοῦ ποταμοῦ καὶ ἀφῃρημένων τὸν λογισμὸν τὸν ἀνθρώπινον μόνος ὁ Τειρεσίας καὶ τοῦτον ἔχει παρόντα·

21 σώματα FAug : σῶμα P || **25** περᾶσαι κωλυομένας Heeren : περάσαι κωλυομένας P[2] : περάσαιην · λυομένας FP[1] Aug || τὰς om. P || **27** ὁμοίως FPAug : ὅμως dub. Heeren || τοῦ FP : τῶν Aug || **29** τῶν[2] om. P || περὶ FPAug : πρὶν Valckenaer || **34** αὐτοῖς FAug : αὐτοὺς P || **38-39** ἐκτὸς τοῦ P[2] : ἐκ τούτου FPAug || **39** Μίνω ὃν P[2] : Μίνωον FP : μένωον Aug : μίνωος Canter || **40** τὸν Canter : τῶν FPAug || **41** ἦν om. P || **43** Ἡρακλέα FAug : Ἡρακλῆν P || **48** μόνος FAug : μόνον P

Questi hanno ancora i corpi.

[Terzo luogo: l'Ade]

[Omero] indica come terzo luogo quello che egli pensò trovarsi nell'Ade, là dove le anime sono sciolte da questo corpo, e immediatamente vanno verso l'Ade e si stabiliscono, quelle degli insepolti, fuori dall'Acheronte, nei boschi sacri e nei prati di Persefone, impedite dall'andare dentro; quelle dei sepolti, invece, vi entrano, se non sono meritevoli di una punizione; altrimenti, anche se i corpi sono stati sepolti, ugualmente sono escluse da lì dentro. Dunque, quelle di fuori partecipano della memoria di ciò che hanno vissuto; le altre invece, quelle che oltrepassano il fiume, obliano i ragionamenti umani, avendoli allontanati da sé. Perciò, fuori ci sono anche i luoghi di punizione per gli ingiusti, che sono puniti con il ragionamento e il ricordo delle cose vissute. Infatti, hanno rappresentazioni di quante cose terribili hanno fatto nella vita e sono puniti; il peccato si presenta loro nel ragionamento e li punisce con le pene determinate dai peccati, per cui alcune delle anime credono di sollevare sassi e di essere castigate venendo schiacciate; altre hanno rappresentazioni di una sete e di una fame eterne, altre ancora di qualche altra cosa di cui hanno avuto terrore nella vita mortale. C'è infatti anche un giudice che vive fuori dal fiume, Minosse, che punisce secondo la gravità dei peccati, agli uni stabilendo in vista della pena la zona fuori dal fiume, agli altri concedendo di attraversare il fiume, che per le anime è la cessazione, grazie all'oblio, dei mali interminabili. Castiga gli ingiusti stando fuori [dal fiume] anche Eracle, suscitando rappresentazioni spaventose di sé che colpisce e scaglia frecce, come era solito punire in vita, punendo anche nell'Ade i meritevoli di un castigo. Infatti, costui non fa parte di quanti vengono puniti, come sembrava ad Aristarco, ma di quanti puniscono. Di coloro che sono all'interno del fiume e sono stati privati del ragionamento umano il solo Tiresia lo possiede ancora;

οἱ δὲ ἄλλοι ἀλλήλους μὲν γιγνώσκουσι κατ' ἰδιότητα φρονήσεως ἣν ἐν ῞Αιδου κέκτηνται, τοὺς δὲ ἀνθρώπους οὐκέτι· οὐδ' ἂν φθέγξαιντο περὶ τῶν ἀνθρωπίνων τοῖς ζῶσιν ἔτι ἀνθρώποις, εἰ μὴ ἀτμοῦ μεταλάβοιεν αἵματος καὶ τούτῳ φρενωθεῖεν τὰ ἀνθρώπινα, ἃ δὴ οἱ ἔξω καὶ μὴ πιόντες τοῦ αἵματος φρονοῦσι, κατάστασιν ἔχοντες τῆς ἐξ αἱμοποσίας τῶν θνητῶν ταῖς ψυχαῖς γιγνομένης γνωρίσεως. Τειρεσίας δὲ ἔχει μὲν λογισμὸν τῶν ἀνθρωπίνων, μαντεύεται δ' οὐδ' αὐτὸς περὶ τῶν εἱμαρμένων τοῖς ζῶσι πρὶν πιεῖν τοῦ αἵματος. Οἴεται γὰρ καὶ ῞Ομηρος, [καθὰ καὶ πλεῖστοι τῶν μετ' αὐτὸν ὑπέλαβον], ἐν τῷ αἵματι εἶναι τοῖς ἀνθρώποις τὴν περὶ τὰ θνητὰ φρόνησιν, ἐπεὶ καὶ τῶν μετ' αὐτὸν πολλοὶ τοῦτο πιστοῦνται δεικνύντες ὅτι καὶ ὑπερθερμανθὲν ὑπὸ πυρετοῦ καὶ χολῆς ἀφραίνειν ποιεῖ καὶ ἀνοηταίνειν. Ἐμπεδοκλῆς τε οὕτω φαίνεται ὡς ὀργάνου πρὸς σύνεσιν τοῦ αἵματος ὄντος λέγειν·

αἵματος ἐν πελάγεσσι †τετραμμένα ἀντιθρῶντος †,
τῇ τε νόημα μάλιστα κικλήσκεται ἀνθρώποισιν,
αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα.

Τῶν δὲ ὑπὲρ τὸν ποταμὸν διατριβουσῶν ψυχῶν πρῶται γυναῖκές εἰσι τεταγμέναι (λέγω δὲ πρώτας ‹τὰς› πλησιαζούσας τοῖς ἔξω), ἐνδοτάτω δὲ αἱ τῶν ἀνδρῶν, καὶ λοιπὸν οἱ περὶ τὸν ῞Αιδην θεοί. Διὸ καὶ πρῶται αἱ γυναῖκες πέμπονται, εἶθ' οἱ ἄνδρες καὶ τούτων οἱ τίμιοι ὕστεροι.

64-66 Empedocles DK 31 B 105

50 κατ' ἰδιότητα Aug : καὶ ἰδιότητα FP || **55** αἱμοποσίας FAug : αἱμοποδίας P || **58-59** καθὰ-ὑπέλαβον secl. Wachsm. post *Meineke adn.* || **59** αὐτὸν PAug : αὐτὸ F || **61** ὅτι Heeren : ὅπερ FPAug || ὑπερθερμανθὲν Valckenaer ap. Gaisford : ὑποθερμανθὲν FPAug || **62** οὕτω φαίνεται FPAug : αὐτοῦ μέμνηται Valckenaer : οὕτω φαίνεται μεμνῆσθαι *Meineke adn.* || **63** λέγειν Wachsm. : λέγων FPAug || **64** πελάγεσσι PAug : πελάγεσι F || cruces apposui || τετραμμένα FPAug : τεθραμμένη Grotius, fort. recte || ἀντιθρῶντος FPAug : ἀντιθορῶντος (o supra θρ) P^2 : ἀντιθορόντος Scaliger, fort. recte : ἀμφιθροῶντος Karsten (*Philosophorum Graecorum veterum...reliquiae*, vol. II, Amstelodami, 1838) : ἀντί θ' ὁρῶντος Gallavotti (Empedocle, *Poema Fisico e lustrale* 105) || **65** κικλήσκεται FP : κυκλίσκεται Aug || **67** πρῶται FAug : πρῶτα P || **68** τὰς add. Heeren || **69** ῞Αιδην Wachsm. : ἀΐδην FP : Ἀΐδην Heeren || **70** εἶθ' Meineke : εἶτ' FPAug

gli altri si conoscono gli uni gli altri secondo la particolarità del tipo di pensiero che hanno acquisito nell'Ade, ma non conoscono più gli uomini; né potrebbero parlare delle vicende umane agli uomini che vivono ancora, se non assumessero le esalazioni del sangue e con questo venissero ridotte al senno le vicende umane, che quelli che sono nella zona esterna intendono anche se non hanno bevuto il sangue, avendo già quella disposizione della conoscenza che alle anime dei morti deriva dal bere il sangue. Tiresia possiede il ragionamento riguardo alle vicende umane, ma nemmeno lui vaticina riguardo alla sorte degli esseri viventi prima di avere bevuto il sangue. Anche Omero infatti crede {come anche moltissimi dopo di lui hanno supposto} che nel sangue ci sia per gli uomini l'intelligenza delle cose mortali, poiché lo hanno confermato molti di quelli che sono venuti dopo di lui, mostrando che quando il sangue viene riscaldato eccessivamente da un calore febbrile e dalla bile fa agire da stolti ed essere insensati. Pure Empedocle sembra dire questo, considerando che il sangue è uno strumento per l'intelligenza:

«Nei flutti del sangue † (...) † là dove principalmente è chiamato pensiero per gli uomini; per gli uomini infatti, il sangue che circonda il cuore è il pensiero».

Tra le anime che risiedono oltre il fiume, per prime sono collocate le donne (dico prime quelle vicine a quelli di fuori), più all'interno sono collocate quelle degli uomini e poi gli dèi dell'Ade. Perciò vengono anche inviate per prime le donne, in seguito gli uomini e, fra questi, per ultimi quelli degni di onore.

Τὰ μὲν οὖν κατὰ τοὺς ἀνθρώπους οὕτως αὐτῷ διατέτακται· ὑποθέμενος δὲ τοὺς κοσμικοὺς θεούς, ὧν τὰ γένη διηριθμήκαμεν, οὐ πάντῃ ἀπαθεῖς, ‹θεοὺς› καλέσας κατὰ παλαιὰν συνήθειαν [ὧν τὰ γένη ἐξεθήκαμεν], κατ' αὐτὸν μεγάλου δαίμονος ὄντος, ὃν καλεῖ Δία καὶ οἷον ἄρχοντος τῶν ἄχρις οὐρανοῦ φθανόντων, ὑποθέμενος οὖν τούτους, καθάπερ καὶ λέγονται, ἐμπαθεῖς καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἐπιθυμίας μετέχοντας καὶ ὀργῆς καὶ μίσους καὶ ἔχθρας καὶ ὑφ' εἱμαρμένην ὄντας, εἰκότως καὶ ἁμαρτάνειν οἴεται καὶ ψεύδεσθαι καὶ ὀμνύναι καὶ εὐορκεῖν ἢ τοὐναντίον τινὰς πλημμελεῖν εἰς τοὺς ὅρκους. Διὸ καὶ τούτων κολάσεις ὑποτίθεται, οὐ μέντοι ἀναμεμιγμένας τοῖς ἀνθρωπίνοις κολαστηρίοις, ἀλλ' ἅτε μείζονας ὄντας, μείζονος καὶ τιμωρίας πειρᾶσθαι ἀδικήσαντας. Διὸ τῶν μὲν ἀνθρωπίνων ψυχῶν ἐν Ἅιδου τὰ κολαστήρια· τῶν δ' εἰρημένων θεῶν ὑπὸ τὸν Ἅιδην ἐν τῇ Κρόνου ἐπικρατείᾳ κατὰ τὸν Τάρταρον. Διὸ καὶ τῶν Τιτάνων χῶρος οὗτος κέκληται ἀπὸ τῶν ἐν αὐτῷ τίσιν διδόντων θεῶν παρὰ τοῖς τιμωροῖς θεοῖς. Ἔνθα ὑποτίθεται καὶ τὴν Στύγα αὐτήν τε τὴν δαίμονα καὶ τὴν πηγὴν τῶν ὑδάτων αὐτῆς (τὸν γὰρ Κωκυτὸν καὶ τὸν Τιταρήσιον ἀπορροὴν εἶναι, ἀλλ' οὐ πηγήν). Εἶναι δὲ ταύτην ἐπὶ τιμωριῶν ἀπαραίτητον ἔχουσαν δύναμιν καὶ φοβερωτάτην· καὶ ὅλως ὅπερ ἡ Ἐρινὺς ταῖς ἀδίκοις ψυχαῖς, τοῦτο τὴν Στύγα τοῖς ἀδικήσασι δαίμοσιν. Ὅτι δ' οἱ ἄταφοι ἔξω τοῦ ποταμοῦ διατρίβουσιν εἴδωλον φέροντες τοῦ σώματος καὶ τῶν ἀμφιεσμάτων τοῦ σώματος, δηλοῖ τὰ τοιαῦτα·

74 θεοὺς add. Wachsm. : θεοὺς δὲ Heeren : ὄντας, θεοὺς δὲ dub. Jacoby ‖ 74-75 ὧν - ἐξεθήκαμεν seclusit Gaisford : ὧν - κατ' αὐτὸν seclusit Heeren ‖ 75 δαίμονος ὄντος, ὃν Heeren : δαίμονος ὅσον τόσον FPAug ‖ 80 εὐορκεῖν FAug : ἀορκεῖν P ‖ 82 ἅτε μείζονας P^2 : ἀτενίζοντας FPAug ‖ 86 οὗτος FAug : οὗ τε P : οὕτω Heeren ‖ 89 post Τιταρήσιον add. Στυγὸς Heeren ‖ πηγήν P^2 mrg : πηγάς FAug : πήγασον P^1 ‖ 94 ἀμφιεσμάτων (vel ἀμφιασμάτων) Meineke : ἁμαρτημάτων FPAug : ἀναρτημάτων Usener ap. Wachsm., fort. recte : εἱμάτων Heeren : ἱματίων (vel γνωρισμάτων) Wachsm.

Ciò che riguarda gli uomini è stato da lui così stabilito.

[Le divinità e le loro punizioni]

Poiché [Omero] presuppone che gli dèi cosmici, dei quali abbiamo enumerato i generi, non siano interamente impassibili, pur avendoli chiamati ‹dèi› secondo l'uso antico {dei quali abbiamo esposto la stirpe}, secondo lui, invece, vi è un grande demone, che chiama Zeus, che comanda su ciò che si estende fino al cielo, poiché, dunque, ha presupposto che costoro, come in effetti si dice che sono, siano soggetti a passione e perciò partecipi del desiderio e dell'ira e dell'odio e dell'inimicizia e soggiacenti al destino, ragionevolmente [Omero] pensa che sbaglino e mentano, giurino e mantengano i giuramenti o al contrario che alcuni vengano meno ai giuramenti. Perciò anche per questi immagina delle punizioni, non tuttavia mescolate coi luoghi di punizione umani, ma, dal momento che [gli dèi] sono più grandi, nel caso in cui abbiano commesso un'ingiustizia, sperimentano anche un castigo più grande. Perciò i luoghi di punizione delle anime umane si trovano nell'Ade, invece quelli degli dèi citati si trovano al di sotto dell'Ade, nel dominio di Crono, nel Tartaro. Perciò questa è anche chiamata «terra dei Titani», dagli dèi che in quella scontano la pena presso gli dèi castigatori. Là [Omero] presuppone che ci sia anche lo Stige, il demone stesso e la fonte delle sue acque (infatti [suppone] che il Cocito e il Titaresio siano una diramazione ‹dello Stige›, ma non una fonte). E quello [lo Stige] è preposto ai castighi, avendo una potenza inesorabile e spaventosissima. Insomma ciò che è l'Erinni per le anime ingiuste, lo Stige lo è per le divinità che hanno commesso ingiustizia.

[La condizione delle anime degli insepolti]

Che gli insepolti risiedano fuori dal fiume, portando un'immagine riflessa del corpo e delle vesti del corpo, lo mostrano queste parole:

ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχὴ Πατροκλῆος δειλοῖο
πάντ' αὐτῷ μέγεθός τε καὶ ὄμματα κάλ' εἰκυῖα,
καὶ φωνήν· καὶ τοῖα περὶ χροῒ εἵματα ἕστο.

Εἶτα λέγει·

θάπτε με, ὅττι τάχιστα πύλας Ἀίδαο περήσω.

Εἴρηται δέ, ὅτι τὰ ἔνδον τοῦ ποταμοῦ Ἅιδα προσαγορεύει· καλεῖται δὲ καὶ τὰ ἔξω ποταμοῦ, ὡς ἐδείκνυμεν, [ἐν] Ἅιδου δόμοι·

ἀλλ' αὔτως ἀλάλημαι ἀν' εὐρυπυλὲς Ἅιδος δῶ.

Τί οὖν πάσχουσι, φησίν·

οὐδέ μέ πως μίσγεσθαι ὑπὲρ ποταμοῖο ἐῶσι.

Ὅτι δὲ ὑπερβᾶσαι τὸν ποταμὸν οὔτε γνωρίζουσι τοὺς ζῶντας, οὔτε ἐξουσίαν ἔχουσι τούτοις ἐπιφαίνεσθαι, ἐὰν μὴ πεμφθῶσιν, ἐπάγει·

καί μοι δὸς τὴν χεῖρ', ὀλοφύρομαι, οὐ γὰρ ἔτ' αὖτις
νίσομαι ἐξ Ἀίδαο, ἐπήν με πυρὸς λελάχητε.

Φαίνεται οὖν ἡ ἄταφος μεμνημένη τῶν κατὰ τὸν βίον καὶ γλιχομένη αὐτοῦ καὶ διὰ τοῦτ' ὀδυρομένη· οὕτω δεινὴ ἡ κόλασις τοῖς οὕτω δι' αἰῶνος κολαζομένοις· οὕτω καὶ Ἐλπήνωρ ὀδύρεται·

ἆσέ με δαίμονος αἶσα κακὴ καὶ ἀθέσφατος ὕπνος.

95-97 Hom. Ψ 65-67 || 99 Hom. Ψ 71 || 102 Hom. Ψ 74 || 104 Hom. Ψ 73 || 107-108 Hom. Ψ 75-76 || 112 Hom. λ 61

96 κάλ' Aug Hom. : κάλλ' FP || **97** τοῖα P Hom. : τοῖς FAug || ἕστο P[2] Hom. : ἔστο P : ἔστω (ω supra o) F || **99** ὅττι PAug[2] Hom. : ὅτι FP || **100** ἅιδα P[2]: ἀίδου FP : Ἀίδα Heeren || post προσαγορεύει add. v. 104 FP : transposuit Heeren || **101** ἐν seclusit Heeren || **102** h.v. post πάσχουσί φησιν habent FP : transposuit Heeren || εὐρυπυλὲς Hom. : εὐρυπελὲς FP : εὐρηπελὲς Aug || **104** ante hunc versum (Ψ 73) add. Ψ 72 Heeren || vid. ad 102 || μέ πως Hom.: τά επω F : με P : τὰ ἐπωμίσγεσθαι Aug || **106** ἐξουσίαν Heeren : ἐξουσίας FPAug || πεμφθῶσιν FAug : πεμφῶσιν P || ἐπάγει Canter : ἐπάγειη FP || **108** νίσομαι Hom. : νίσομαι δ' FAug : νίσσομαι P || λελάχητε Hom. : λελάχηται FPAug || **109** τῶν P : τῶ Aug : τῷ F || **111** οὕτω[1] del *Meineke adn.* || ὀδύρεται deest in Wachsm. (Smith) || **112** ὕπνος FPAug : οἶνος Hom.

«Ed ecco a lui venne l'anima del misero Patroclo, gli somigliava in tutto, grandezza, occhi belli, voce, e vesti uguali vestiva sul corpo.»

Poi dice:

«Seppelliscimi, quanto più in fretta possibile passerò le porte dell'Ade.»

Si è già detto che [Omero] definisce «Ade» ciò che si trova all'interno del fiume. Anche ciò che c'è fuori dal fiume è chiamato, come abbiamo mostrato, «case di Ade»:

«Ma così erro, per la casa larghe porte di Ade».

Che cosa dunque provano, [lo] dice:

«Non permettono che tra loro mi mescoli di là dal fiume».

Quanto al fatto che [le anime], dopo che hanno attraversato il fiume, non riconoscono i viventi, né hanno la facoltà di manifestarsi a loro, se non sono state inviate, aggiunge:

«E dammi la mano, te ne scongiuro piangendo, mai più verrò fuori dall'Ade, quando del fuoco m'avrete fatto partecipe».

L'anima senza sepoltura appare quindi memore delle cose della vita e attaccata a questa e perciò gemente. Così terribile è la punizione per quelli che in questo modo vengono puniti per l'eternità. Così geme anche Elpenore:

«Mi ha ingannato la mala sorte di un nume e il sonno infinito».

Καὶ εἰπὼν ἃ πέπονθεν ἀξιοῖ ταφῆναι, ἱκετεύων καὶ δεόμενος·

νῦν δέ σε τῶν ὄπιθεν γουνάζομαι οὐ παρεόντων,
μή μ' ἄκλαυτον ἄθαπτον ἰὼν ὄπιθεν καταλείπειν,
νοσφισθείς, μήτοι τι θεῶν μήνιμα γένωμαι.

114-116 Hom. λ 66; 72-73

114 σε τῶν P Hom. : σ' ἐγὼν FAug || ὄπιθεν Hom. : ὄπισθεν FP || **115** ἄκλαυτον FAug Hom. : ἄκλαυστον P || ὄπιθεν Hom. : ὄπισθεν FP || **116** μήτοι τι Hom. : μήτι τοι FPAug

E avendo detto ciò che ha patito chiede con insistenza di essere seppellito, supplicando e pregando:

«Ora in nome dei vivi ti prego, che non sono qui; incompianto, insepolto, partendo non lasciarmi indietro, abbandonato, che io non diventi causa d'ira degli dèi.»

Fr. 3 [= **378F** Smith]
Stob. I 49, 54 (I 427,4-429,6 Wachsm.)

Ἐν ταὐτῷ

Τὰ μὲν οὖν ἀνθρώπεια καὶ ὅλως τοὺς ζῶντας ἀγνοοῦσιν, ἀλλήλους δὲ ἴσασιν. Εἰ γὰρ μὴ τοῦτο εἶχον, πῶς ἂν ἦλθον σὺν Ἀγαμέμνονι πάντες οἱ ἅμα ἀνῃρημένοι; Πῶς δὲ σὺν Ἀχιλλεῖ Πάτροκλος καὶ Αἴας καὶ Ἀντίλοχος; Πῶς δ' εἴργουσι τοὺς ἀτάφους μὴ πέραν τοῦ ποταμοῦ διελθεῖν; Λέγει δέ·

τῆλέ με εἴργουσι ψυχαί, εἴδωλα καμόντων.

Συναποτέθειται δ' αὐτοῖς ἅμα τῇ μνήμῃ καὶ τὰ γνωρίσματα τῶν περὶ τὸ σῶμα οἰκείων, ὃ καὶ δῆλον ὅτι διὰ φαντασίας τὰ περὶ τὸ σῶμα δείκνυσι. Διὰ γὰρ μνήμης ἡ φαντασία, ὡς Πλάτων ἐν Φιλήβῳ φησί· μνήμης δὲ ἀφῃρημένης ἦρται καὶ τὸ φαντασιούμενον, οὗ συνεκλιπόντος καὶ τὰ πάθη τὰ περὶ τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς συνεξῆρται. Τούτων δὲ ἐκλελοιπότων καὶ ἡ κόλασις τῆς ψυχῆς πέπαυται, νοερᾶς μόνον οὔσης περὶ αὐτὴν καταστάσεως καὶ παρὰ τῷ φρονίμῳ θεῷ διατριβούσης.

Πρὸς δὲ τὰ εἰρημένα ἴσως ἄν τις ἀπορήσειε, πῶς, εἰ μὴ ἀλλήλας ἀγνοοῦσιν, ἔφη·

ταὶ δὲ σκιαὶ ἀΐσσουσι.

7 Hom. Ψ 72 || 10 (Πλάτων) locum non inveni. Edd. falso Plat. *Phlb.* 39 a || 18 Hom. κ 495

codices: FPAug

1 lemma in textu habent FP || **2** ἀνθρώπεια Canter : ἀνθρώπια FP : ἀνθρώπινα Aug || ἀλλήλους FPAug : ἀλλήλας dub. Wachsm. || **4** οἱ om. P || ἅμα om. P || σὺν Ἀχιλλεῖ scripsi (coll. Hom. λ 467-470) : συνεκάλει FPAug : συνελάλει cum Canteri interpretatione Heeren (qui etiam συνεκάλει Πάτροκλος καὶ Αἴαν καὶ Ἀντίλοχον coniecit) || **5** ἀτάφους P[2] : τάφους FPAug || **6** δὲ FPAug : γὰρ Heeren || **7** τῆλε Hom. : τῆδε FP : τῇ δὲ Aug || **8** αὐτοῖς FPAug : αὐταῖς dub. Wachsm. || **12** συνεκλιπόντος Meineke : συνεκλείποντος FPAug || **13** συνεξῆρται Heeren : συνεξήρηται F : συνεξήρτηται P || **13-14** συνεξῆρται - ψυχῆς om. Aug || **18** ταὶ FAug : τὰς P : τοὶ Heeren cum Hom. || σκιαὶ FAug : σκιὰς P

Frammento 3

[Le anime che risiedono nell'Ade si possono riconoscere fra loro]

Ignorano dunque le vicende umane e in generale i vivi, ma si conoscono tra di loro. Se infatti non avessero questa facoltà, come sarebbero giunti insieme ad Agamennone tutti quelli uccisi nello stesso momento? Come, insieme ad Achille, Patroclo ed Aiace ed Antiloco? Come impediscono agli insepolti di passare al di là del fiume? Dice infatti:

«Lontano mi tengono le anime, fantasmi dei morti».

[Excursus gnoseologico sulla μνήμη e la φαντασία]

Sono stati da loro deposti, insieme alla memoria, anche i segni delle particolarità legate al corpo, e ciò mostra chiaramente che è attraverso una rappresentazione che [sono possibili] i tratti corporei. La rappresentazione si produce mediante la memoria, come dice Platone nel *Filebo*; una volta tolta la memoria, anche l'oggetto della rappresentazione viene tolto, venuto meno il quale, anche le passioni corporali dell'anima vengono tolte. Una volta che [queste ultime] sono venute meno, cessa anche la punizione dell'anima, essendosi prodotta in essa una disposizione soltanto intellettiva e dimorando [essa] presso il dio assennato.

[Obiezione alla teoria che le anime dei morti possono riconoscersi; relative risposte]

Riguardo alle cose dette qualcuno potrebbe forse domandarsi come mai, se le anime non si ignorano le une le altre, [Omero] abbia detto:

«Come le ombre svolazzano».

Πρὸς ὃ ῥητέον, ὅτι σκιαὶ ἀίσσουσι πρὸς τούτους [πρὸς] ὧν καὶ τὴν μνήμην ἀφῄρηνται. Πρὸς οὖν τὰ θνητά εἰσι σκιαὶ διὰ τὴν ἀσωματίαν καὶ ἀμνημοσύνην αὐτῶν, ὥς που καὶ πρὸς τὴν παχύτητα τοῦ σώματος ἡ ψυχὴ παραβαλλομένη καπνῷ ὡμοίωται·

ψυχὴ δ' ἠΰτε καπνὸς
ᾤχετο τετριγυῖα.

Εἰ δὴ τοῖς οἰκείοις ἐντυγχάνοντες οὔτε ὁρῶσιν αὐτοὺς οὔτε προσδιαλέγονται, ἀνενέργητοι δέ εἰσιν αἰσθητικὴν ἐνέργειαν, πρὸς αὐτοὺς ἐοικότες εἶεν ‹ἂν› ταῖς σκιαῖς· ἡ γοῦν Ἀντίκλεια

ἣ δ' ἀκέουσ' ἧσται σχεδὸν αἵματος, οὐδ' ἑόν υἱὸν
ἔτλη ἐσάντα ἰδεῖν οὐδὲ προτιμυθήσασθαι.

Τὸ δ' αἷμα, ὡς ἔφημεν, ὁλκὸν Ὅμηρος ἡγεῖται τῆς φανταστικῆς καὶ μνημονικῆς ψυχῆς, ἧς καὶ ὁ λογισμός, συναγερμὸς ὢν μνήμης διὰ φαντασιῶν εἰς τὰ καθόλου κρίματα κεφαλαιουμένης. Ἄλλο δ' ἦν τὸ διανοητικόν, εἰς ὃ ἀνατρέχει ‹ἡ› ψυχὴ ἔσω τοῦ Ἀχέροντος γενομένη, ὃν Κωκυτὸς πληροῖ καὶ Πυριφλεγέθων, ἐκ πέτρας ῥέοντες καὶ Στυγείων φόβων ἀπόρροιαι. Ἀποστέλλονται δὲ εἰς τοὺς ἀτμοὺς τοῦ αἵματος ὑπὸ Περσεφόνης· ἀδύνατον γὰρ ἐλθεῖν χωρὶς τοῦ πεμφθῆναι πρὸς τῶν ἐφεστώτων. Διὸ καὶ ἐπεύχεται·

ἰφθίμῳ τ' Ἀίδῃ καὶ ἐπαινῇ Περσεφονείῃ.

23-24 Hom. Ψ 100-101 ‖ 28-29 Hom. λ 142-143 ‖ 38 Hom. λ 47

19 ὃ FPAug : ἃ Heeren ‖ αἱ σκιαὶ Heeren ‖ πρὸς[3] secl. Wachsm. ‖ **22** παχύτητα FAug : ταχύτητα P ‖ **23** ἠΰτε P Hom. : ἄντε FAug ‖ **24** τετριγυῖα Hom. : τετρηγυῖα FPAug ‖ **26** ἀνενέργητοι F : ἀνέργητοι P : ἀνενέργηται Aug ‖ **27** εἶεν mrg. Canter : ἢ ἐν FPAug ‖ ἂν add. *Meineke adn.* ‖ ἡ γοῦν Meineke : ἤγουν FPAug ‖ Ἀντίκλεια P : ἀντικλέα FAug ‖ **28** ἡ δ' ἀκέουσ' ἧσται Hom. : ἡ δὲ κλαίουσα (κλέουσα P) ἔστη FPAug ‖ «ἤγουν Ἀντίκλεια ponenda videntur post ἡ δ'» Gaisford ‖ οὐδ' ἑόν Aug : οὐδ' ἑὸν FP : οὐδ' ἑόν sive οὐδὲ ὃν Hom. ‖ **29** ἔτλη Hom. : ἔγνω FP ‖ οὐδὲ FAug Hom. : οὐ P ‖ προτιμυθήσασθαι PAug Hom. : προτιμηθήσασθαι F ‖ **30** ἔφημεν FPAug : ἔφαμην Meineke ‖ ἡγεῖται FPAug : ἡγεῖτο Heeren ‖ **30-31** καὶ μνημονικῆς om. P ‖ **33** ὃ FAug : δὲ P ‖ ἡ add. Heeren ‖ ἔσω Heeren : ἔξω FPAug ‖ **33-34** Ἀχέροντος γενομένη FAug : ἀχερόοντος γενόμενον P ‖ **37** ἐφεστώτων θεῶν dub. Wachsm. ‖ **38** Ἀίδῃ PAug Hom. : ἀίδι F

Riguardo a ciò bisogna rispondere che le ombre svolazzano verso quelli [i viventi] della cui memoria sono state private. Rispetto, dunque, agli esseri mortali sono delle ombre, a causa della loro incorporeità e assenza di memoria, così come in un certo senso anche l'anima, paragonata alla densità del corpo, è simile al fumo.

«L'anima come fumo se ne andò stridendo».

Se veramente, imbattendosi nei propri familiari, [le anime dei morti] non li vedono, né conversano con loro, e non compiono un'attività sensitiva, in rapporto a loro potrebbero essere simili alle ombre. Dunque Anticlea:

«Muta siede vicina al sangue, e non vuole guardare in viso suo figlio, né venire a parlargli»

[Secondo excursus gnoseologico: φαντασία, μνήμη, λογισμός, διανοητικόν]

Il sangue, come abbiamo detto, Omero pensa che sia qualcosa che attira l'anima rappresentativa e ricordante, della quale fa parte anche il ragionamento, che è un raccoglimento della memoria riassunta nei giudizi universali attraverso le rappresentazioni; altra cosa è la facoltà discorsiva verso la quale risale l'anima che si trova all'interno dell'Acheronte, riempito dal Cocito e dal Piriflegetonte, i quali sgorgano da una rupe e sono efflussi delle paure stigie. [Le anime] sono mandate alle esalazioni del sangue da Persefone. È impossibile, infatti, giungere senza essere stati inviati dai reggenti. Perciò anche supplica:

«Per l'Ade invincibile e la tremenda Persefone».

Ἡ δὲ ἀποστέλλει πρώτας τὰς γυναῖκας, ὡς ἂν πλησίον οἰκούσας τοῦ Ἀχέροντος καὶ ἡττωμένας τῶν ἀνδρικῶν ψυχῶν. Αἱ γὰρ δὴ τῶν ἀνδρῶν ἐν τῷ ἀκραιφνεῖ σκότῳ διάγουσι, πόρρω τοῦ ποταμοῦ καὶ τῶν κολαζομένων οὖσαι. Ὧν πάντων πολλῆς θεοσοφίας γεμόντων ἡμεῖς ἐπιτρέχομεν, διὰ τὸ μὴ νῦν περὶ τούτων εἶναι τὴν πρόθεσιν, χάριν δὲ καὶ τῆς κατὰ τὴν Στύγα ἐξηγήσεως ἀναγκαίως παρειλῆφθαι.

39 ἄν FPAug : δὴ *Meineke adn.* || **40** ἡττωμένας τῶν ἀνδρικῶν Heeren : ἡττωμένης τῆς ἀνδρικῆς FPAug || ψυχῶν Heeren : ψυχῆς FAug : φωνῆς P || **41** διάγουσι mrg. Canter : διὰ τοὺς FPAug || **42** οὖσαι Wachsm. : ὄντας FPAug : ὄντων Heeren || θεοσοφίας P : φιλοσοφίας FAug

[In che ordine Persefone invia le anime]

Essa manda per prime le donne, in quanto risiedono vicino all'Acheronte e sono inferiori alle anime maschili. Infatti quelle degli uomini passano il tempo nella pura tenebra, essendo lontano dal fiume e da coloro che vengono puniti.

[Conclusioni, argomentazioni programmatiche]

Pur essendo tutte queste cose piene di molta sapienza divina, noi le percorriamo in breve, per il fatto che ora l'argomento non verte su di esse, ma sono state necessariamente prese in considerazione, in vista anche dell'esegesi sullo Stige.

Fr. 4 [= 373 F Smith]
Stob. I 49, 50 (I 418,8-420,20 Wachsm.)

Πορφυρίου ἐκ τῶν περὶ Στυγός

Τοῦ δὲ Ἀπολλοδώρου ἐν τῷ εἰκοστῷ τοῦ περὶ τῶν θεῶν συγγράμματος, ὅ ἐστι περὶ τοῦ Ἅιδου, τάδε περὶ τῆς Στυγὸς λεγόμενα εὕρομεν.

"Ἀρκτέον γὰρ ἀπὸ τούτων, τῆς τε ἐκ τῶν ὀνομάτων παρεμφάσεως οὐ καταφρονητέον. Ἐκ γὰρ τοιούτων ὁρμώμενοι πιθανῶς καὶ τοὺς ἐν Ἅιδου νομιζομένους ποταμοὺς κατωνομάκασιν. Ἀχέροντα μὲν διὰ τὰ ἄχη, ὡς καὶ Μελανιππίδης ἐν Περσεφόνῃ·

καλεῖται δ' ἐν κόλποισι γαίας
ἄχεα ‹βροτ›οῖσιν προχέων Ἀχέρων.

Ἐπεὶ καὶ Λικύμνιός φησι·

μυρίαις παγαῖς δακρύων ‹Ἀχέρων› ἀχέων τε βρύει,

καὶ πάλιν·

Ἀχέρων ἄχεα πορθμεύει βροτοῖσιν·

2 Apollodorus *FGHist* 244 F 102a; 9-10 Melanippides fr. 3 Page (*PMG*) ‖ 12 Licymnius fr. 3 a Page (*PMG*) ‖ 14 Licymnius fr. 3b Page (*PMG*)

codices: FPAug

2 δὲ Heeren : δὴ FPAug ‖ εἰκοστῷ τοῦ Usener ap. Wachsm. : εἰκοστῷ τοῖς P : εἰκοστῷ F : εἰκόστῳ Aug ‖ **3** συγγράμματος Usener ap. Wachsm. : συγγράμματι FAug : συγγράμμασιν P ‖ **5** παρεμφάσεως FPAug : παρεκφράσεως Heyne : παρεκφάσεως Canter ‖ **6** πιθανῶς Heyne : πιθανῶν FPAug ‖ **8** supra ἄχη add. ῥεῖν P[2] ‖ **10** ἄχεα βροτοῖσιν (vel ἄχεσιν ἔπ' ἄχεα) προχέων Bergk[1] : ἀχεοῖσι προχέων PAug : εἵνεκ' ἐν κόλποισι γαίας ἄχε' εἶσιν προχέων Bergk[2] : ἀχε' ἀνθρώποισι προχέων Jacobs (*ep. cr.* p. 236) : ἄχεα θνατοῖσι (ἀνθρώποισι) Schneidewin ap. Bergk[2] : ἄχεα ῥέων Ἀχέρων Nauck ap. Bergk[2] : ἄχεα βροτοῖσι ῥέων Emperius ap. Bergk[2] ‖ **11** ἐπεὶ FP : ἔτι Galeus (*de script. myth.* p. 28, ap. Wachsm.) ‖ Λικύμνιός FAug : λικύμνιοι P ‖ **12** παγαῖς Grotius et Canter mrg : πάσαις FPAug ‖ Ἀχέρων add. Grotius

Frammento 4

[Prima citazione del *Περὶ θεῶν* di Apollodoro: etimologia di Ἀχέρων, Γοργύρα e Μορμολύκα]

Nel ventesimo libro del trattato *Sugli dèi* di Apollodoro, che è quello sull'Ade, abbiamo trovato queste cose dette riguardo allo Stige:

«Bisogna infatti cominciare da questi e non bisogna disprezzare il significato che deriva dai nomi. Muovendosi, infatti, da queste considerazioni, in modo plausibile hanno denominato anche i fiumi che si crede siano nell'Ade.

L'Acheronte [Ἀχέρων] a causa dei dolori [ἄχη], come [dice] anche Melanippide nella *Persefone*:

"Nelle viscere della terra, dolori versando ai mortali, si chiama Acheronte".

Inoltre anche Licinnio dice:

"‹L'Acheronte› rigurgita di migliaia di fonti di lacrime e dolori"

e di nuovo:

"L'Acheronte traghetta dolori per i mortali"

Ἀχέρων δὲ καὶ Ἀχερουσία λίμνη ταὐτόν, ὡς καὶ Σοφοκλῆς ἐν Πολυξένῃ τὴν Ἀχιλλέως ψυχὴν εἰσάγει λέγουσαν·

Ἀκτὰς ἀπαίωνάς τε καὶ μελαμβαθεῖς
λιποῦσα λίμνης ἦλθον ἄρσενας χοὰς
Ἀχέροντος ὀξυπλῆγας ἠχούσας γόους,

‹ἀπαίωνας ἀκτὰς› τὰς τῶν νεκρῶν λέγων παιῶν' οὐκ ἐχούσας, ἄρσενας δὲ ‹χοὰς› τὰς οὐδὲν ἐκτρεφούσας. Θήλεα μὲν γὰρ τὰ καρποφόρα, ἄρσενα δὲ τὰ ἄγονα ἔλεγον τῷ τὸν μὲν τὸ σπέρμα παρέχειν μόνον, τὴν δὲ καὶ ἐκτρέφειν· ὅθεν καὶ "θῆλυς ἐέρση" ἡ πολύγονος καὶ τροφίμη. Διαπεραιοῦσθαι δὲ ὑπὸ τῶν ἀπογενομένων

17-19 *TrGF* IV Soph. fr. 523 Radt

15 καί[2] PAug : ὁ F || **16** τὴν Nauck : τοῦ FPAug : τὴν τοῦ Heeren || **17** ἀκτὰς Jacobs (*Specimen emendationum in auctores veteres*, Gottingae, 1786, p. 16) : ὦ τὰς FPAug : ἢ τὰς Heath (*Notae sive lectiones ad tragicorum Graec. veterum Aeschyli Sophoclis Euripidis*, Oxonii, 1762) : ᾧ τὰς Brunck (*Sophoclis quae extant omnia...*, Argentorati, 1786) : καὶ τὰς Blaydes (*Adversaria in tragicorum Graec. fragm.*, Halis Sax., 1894, p. 286) || ἀπαίωνας Canter : ἀπ' αἰῶνας FPAug || μελαμβαθεῖς FAug : μελαμβαφεῖς P : μελαμφαεῖς Valckenaer (ap. Brunck *Sophoclis quae extant...*) : μελαμβαθοῦς dub. Conington (*Remarks on some of the Greek Tragic Fragments*, in *JCSP* 1(1854), p. 231) : μέλαν βάθος Bergk (*Ind. lect. Marburg* 1843/4, VII) || **18** λίμνης FPAug : λίμνας dub. West (per litteras ad Radt datas) || verba ἦλθον ἄρσενας χοὰς in FPAug post γόους [19] scripta huc transposuit Jacobs (*Lectiones Stobenses...*, Ienae, 1827, p. 6) : ἦλθον ἠχούσας γόοις Grotius : ἦλθον ἐχούσης γόους Heyne (*P. Vergilii Maronis opera...* vol. 2, Lipsiae, 1787, p. 803) || χοὰς FPAug : ῥοὰς Meineke (*Sophoclis Oedipus Coloneus...*, Berolini, 1863, p. 203 [ad 1599]) : γύας Wecklein (*SB München*, 1921, 5, 50. *Bayer. Blätter f. d. Gymnasialschulwesen* 61, 1925, p. 261) : βοὰς Blaydes (*Adversaria in Trag. Graec. Fragm*, Halis Sax., 1894, p. 55) || **19** ὀξυπλῆγας FPAug : ὀξυπλῆγος Grotius || ἠχούσας Grotius : ἠχοῦσα FP : ἐχούσας Aug : ἠχοῦντας Wecklein (*Bayer. Blätter l.c.*) || **20** ἀπαίωνας ἀκτὰς add. Meineke || τὰς FPAug: ἀκτὰς Heeren || **21** χοὰς add. Heeren || **22** ἄγονα F : ἄγωνα P : ἄκαρπα Aug || ἔλεγον τῷ Meineke : ἐλέγοντο FPAug : ἐλέγοντο τῷ Usener ap. Wachsm. : λέγονται διὰ Heeren || τὸν Usener ap. Wachsm. : τὸ FPAug || **23** παρέχειν Heyne : παρέχον FPAug || **24** ἀπογενομένων R. Münzel ap. Wachsm. : ἀπογινομένων FPAug

L'Acheronte e la palude Acherontea sono la medesima cosa; anche Sofocle nella *Polissena* mette in scena l'anima di Achille che dice:

"Avendo lasciato le sponde senza peana nere, profonde sono giunta alle acque maschie della palude dell'Acheronte che fanno rimbombare pianti acutamente stridenti."

Indica con ‹*le sponde senza peana*› quelle dei morti, che non hanno i peana, *acque maschie* quelle che non nutrono nulla. Infatti chiamavano femminili le cose produttive, maschili invece quelle improduttive a causa del fatto che l'uno fornisce soltanto il seme, l'altra invece lo nutre anche. Ecco perché "umida rugiada" lei che è prolifica e nutritiva.

τὸν Ἀχέροντά φασιν εἰκότως· ὁ γὰρ μετηλλαχὼς πάντα τὰ τοῦ ζῆν ἄχη σχεδὸν ὑπερῆρκε καὶ ἔστιν ἐν ἀπονίᾳ καὶ ἀλυπίᾳ πάσῃ.

Γοργύραν δὲ τοῦ Ἀχέροντος γυναῖκα προσανέπλασαν ἀπὸ τοῦ γοργὰ φαίνεσθαι τοῖς πολλοῖς τὰ ἐν Ἅιδου· καθὸ δὴ καὶ αὐτοῦ τούτου τιθήνην ὁ Σώφρων Μορμολύκαν ὠνόμασεν."

Ταῦτ' εἰπὼν περὶ τοῦ Ἀχέροντος Ἀπολλόδωρος ἐπάγει περὶ τῆς Στυγὸς αὐταῖς λέξεσι τάδε· "Στύγα δὲ δεινήν τινα καὶ φοβερὰν ὑποστησάμενοι δαίμονα, θεῶν ὅρκον, ἐν Ἅιδου τε ταύτην κατῴκισαν καὶ τῆς προσηγορίας ταύτης ἠξίωσαν ἀπὸ τοῦ στυγνάζειν τοῖς πένθεσι καὶ στύγεσθαι τὰ ἐν Ἅιδου, ὅρκον δὲ τῶν θεῶν δι' ἐναντιότητα· ἣ μὲν γὰρ τῶν ὄντων τε καὶ ζώντων φθαρτικὴν ἔχει δύναμιν ὅσον ἐφ' ἑαυτῇ, οἳ δὲ τῇ τε προαιρέσει καὶ τῷ τρόπῳ διεστήκασι."

Τοσαῦτα περὶ τῆς Στυγὸς εἰπὼν ἐπάγει· "Κωκυτὸν δὲ ποταμὸν ἀνέπλασαν ἀπὸ τοῦ κωκύειν, ὅς ἐστι Στυγὸς καὶ στυγνάσεως ἀπορρώξ. Τοιούτου δέ ἐστι γένους καὶ ὁ Πυριφλεγέθων. Εἴρηται γὰρ ἀπὸ τοῦ πυρὶ φλέγεσθαι τοὺς τελευτῶντας, ὡς Ὅμηρός φησι·

Οὐ γὰρ ἔτι σάρκας τε καὶ ὀστέα ἶνες ἔχουσιν
ἀλλὰ τὰ μέν τε πυρὸς κρατερὸν μένος αἰθομένοιο
δαμνᾷ, ἐπεί κεν πρῶτα λίπῃ λεύκ' ὀστέα θυμός,
ψυχὴ δ' ἠΰτ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται.

29 Sophron *PCGI* fr. 4 Kassel-Austin ‖ 42-45 Hom. λ 219-222

25 τὰ τοῦ vel τὰ ἐν τῷ Heyne : τὰ τῷ FP : τὰ τὸ Aug : τὰν τῷ Meineke ‖ **26** ὑπερῆρκε Wachsm. : ὑπερήρηται FPAug: ὑπερῆρε Heyne : ὑπερῆρται Heeren : ὑφήρηται vel παρήρηται *Meineke adn.* ‖ **28** γοργὰ F : γοργῶς P : γορτὰ Aug ‖ **32** ὅρκον FAug : ὅρκων P : post ὅρκον ἀνέπλασαν vel ὠνόμασαν add. Jacoby ‖ **33** ταύτης <τετευχέναι> dub. Jacoby ‖ **39** στυγνάσεως FAug : στυγνώσεως P : καὶ Στυγὸς ὕδατος vel ἀπὸ τῆς στυγάσεως dub. Jacoby ‖ **44** δαμνᾷ Hom. Aug : δαμνὰ FP

Dicono con verosimiglianza che l'Acheronte è attraversato dai trapassati; infatti il defunto ha superato mi pare i dolori del vivere ed è in completa immunità dalla sofferenza e dal dolore. Hanno immaginato inoltre Gorgira [Γοργύρα] come moglie dell'Acheronte, per il fatto che le cose nell'Ade appaiono impetuose [γοργά] ai molti. E questo è anche il fatto per cui Sofrone ha chiamato la nutrice di questo stesso Mormolica.»

[Seconda citazione di Apollodoro: lo Stige, etimologia e giuramento degli dèi]

Dopo aver detto queste cose sull'Acheronte, Apollodoro aggiunge letteralmente quanto segue riguardo allo Stige: «Avendo supposto che Stige [Στύξ, Στυγός] fosse un terribile e spaventoso demone, giuramento degli dèi, lo fecero abitare nell'Ade e lo giudicarono degno di questo nome, perché ciò che c'è nell'Ade è di aspetto cupo [στυγνάζειν] a causa dei lutti ed è detestato [στύγεσθαι], e lo definirono giuramento degli dèi per opposizione. Esso, infatti, per gli essenti e i viventi ha una potenza distruttiva, per quanto è in lui; essi, invece, differiscono [dallo Stige] per carattere e modo di agire».

[Terza citazione di Apollodoro: Κωκυτός e Πυριφλεγέθων]

Dopo aver detto tali cose sullo Stige, aggiunge:

«Il fiume Cocito [Κωκυτός] lo hanno immaginato dal gemere [κωκύειν]. Questo è una derivazione di Stige e di tristezza [στύγνασις]. Di tale origine è anche il Piriflegetonte [Πυριφλεγέθων]. È chiamato dal fatto che i morti vengono bruciati dal fuoco [πυρὶ φλέγεσθαι], come dice Omero:

"I nervi non tengono più carne ed ossa, ma la forza vigorosa del fuoco fiammante li annienta, dopo che la vita ha lasciato le bianche ossa, e l'anima come un sogno volteggiando vola via."

Ὑποτίθεται γὰρ τὰς ψυχὰς τοῖς εἰδώλοις τοῖς ἐν τοῖς κατόπτροις φαινομένοις ὁμοίας καὶ τοῖς διὰ τῶν ὑδάτων συνισταμένοις, ἃ καθάπαξ ἡμῖν ἐξείκασται καὶ τὰς κινήσεις μιμεῖται, στερεμνιώδη δ' ὑπόστασιν οὐδεμίαν ἔχει εἰς ἀντίληψιν καὶ ἀφήν· ὅθεν αὐτὰς "βροτῶν εἴδωλα καμόντων" λέγει."

50 Hom. λ 476

48 στερεμνιώδη FAug : στερεμνιάδη P : στερεμνίαν P² || **49** οὐδεμίαν FPAug : οὐδαμῶς Usener ap. Wachsm. || ἔχει Heeren : ἔχεις FP : ἔχειν P²Aug || **50** εἴδωλα P² : εἴδωλον FPAug

Presuppone, infatti, le anime simili alle immagini che si vedono negli specchi e a quelle che si formano attraverso le acque, che ci assomigliano in modo perfetto e imitano i movimenti, ma non hanno nessuna sussistenza solida alla percezione e al tatto. Ragion per cui il poeta le definisce "immagini degli uomini morti".»

Fr. 5 [=374F Smith]
Stob. I, 49, 51 (I 420,21-421,8 Wachsm.)

Ἐν ταὐτῷ

Ἅπαντες δὲ ὕδωρ ἱστόρησαν τὴν Στύγα ἐπίγειον, φύσιν ἔχον ἀμύνεσθαι τοὺς κατ' αὐτοῦ ψευδῶς ὀμόσαι τολμήσαντας. Διαβόητον μὲν τοίνυν Στυγὸς ὕδωρ κατὰ τὴν Ἀρκαδίαν οἱ ἱστορικοὶ ἀναγεγράφασιν, ὧν ἐστι καὶ Ἡρόδοτος, ὃς ἐν τῇ ἕκτῃ τὰ κατὰ Κλεομένην ἀφηγούμενος γράφει ταῦτα·

"Ἐντεῦθεν δὲ ἀφικόμενος εἰς τὴν Ἀρκαδίαν νεώτερα ἔπρησσε πράγματα, συνιστὰς τοὺς Ἀρκάδας ἐπὶ τῇ Σπάρτῃ, ἄλλους τε ὅρκους προσάγων καὶ δὴ καὶ ἐς Νώνακριν πόλιν πρόθυμος ἦν τῶν Ἀρκάδων τοὺς προεστῶτας ἀγινεῖν, ἐξορκῶν τὸ Στυγὸς ὕδωρ."

Καλλίμαχος δ' ἐν τῷ Περὶ νυμφῶν συγγράμματι καὶ τὸ ἰδίωμα τοῦ ὕδατος ἀφηγεῖται λέγων οὕτω·

"Στὺξ ἐν Νωνακρίνῃ τῆς Ἀρκαδίας ὕδωρ ἐστὶ τὸ διακόπτον πάντα τὰ ἀγγεῖα πλὴν τῶν κερατίνων."

5 Herodotus VI, 74 || 11 Callimachus fr. 413 Pfeiffer

codices: FPAug

1 lemma in textu P : mrg habent FAug || **2** ἅπαντες vel οἱ πλείους Heeren : (ο)ἱ πάντες F: οἱ πάντες F^{2}PAug || ἐπίγειον FPAug : ἐπιτήδειον P^2 || **3** ὀμόσαι FAug: ὀμῶσαι P || **4** Ἀρκαδίαν FAug : ἀκρασίαν P || **5** ὧν FP^{2}Aug : ᾧ P || ὅς Canter : ὡς FPAug || **7** ἐνθεῦτεν δὲ ἀπικόμενος et reliquae dialecti discrepantiae Herodot. || **8** τοὺς Herodot. : τὰς FPAug || **9** προσάγων σφι ἦ μὲν ἕψεσθαί σφεας αὐτῷ ᾗ ἂν ἐξηγῆται Herodot. || **10** προεστῶτας FP : προστάτας Aug : προεστεῶτας vel προεστῶτας Herodot. || ἀγινεῖν FPAug : ἀγινέων Herodot. || ἐξορκῶν (ἐξορκοῦν A^2) Herodot. : ἐξ ὅρκων FPAug : || **11** Περὶ νυμφῶν FPAug : περὶ θαυμάτων vel θαυμασίων Hemsterhuys (ad Callimachi *fragm.* Bentl. LXXV. 32, in *Callimachi Hymni, Epigrammata et fragmenta*, vol. I, Lugduni Batavorum, 1761, p. 451) : πρὸς Νύμφιν Meineke || **13** Νωνακρίνῃ FP : νωνάκρινῃ Aug : Νωνάκρι κρήνη τῆς Ἀρκαδίας, ἧς Heeren

Frammento 5

[Stige come corso d'acqua terrestre. La localizzazione in Arcadia]

Tutti hanno raccontato che lo Stige è un corso d'acqua terrestre, che ha la natura di respingere quelli che hanno osato giurare in maniera falsa su di esso. Gli storici hanno scritto che una ben nota acqua dello Stige si trova in Arcadia; tra di essi vi è anche Erodoto, il quale nel VI libro, narrando le vicende di Cleomene scrive quanto segue:

[Citazione di Erodoto: Lo Stige a Nonacri]

«Di là giunto in Arcadia mise in moto rivolgimenti politici, facendo sollevare gli Arcadi contro Sparta ed introducendo altri giuramenti, e soprattutto era bramoso di condurre i capi degli Arcadi alla città di Nonacri per farli giurare sull'acqua dello Stige.»

[Citazione di Callimaco: Particolarità dell'acqua di Stige]

Callimaco, nel trattato *Sulle ninfe*, presenta anche la particolarità dell'acqua dicendo così: «L'acqua Stige a Nonacri dell'Arcadia provoca la rottura di tutti i vasi tranne quelli di corno.»

Fr. 6 [=375 F Smith]
Stob. I, 49, 52 (I 421,9-21 Wachsm.)

Ἐν ταὐτῷ

Ἐπειδὴ περὶ τοῦ Στυγὸς ὕδατος ὁ λόγος ἐστί, δηλῶσαί σοι βούλομαι καὶ ἑτέραν ἱστορίαν περὶ τοῦ αὐτοῦ. Φίλων γὰρ ὁ Ἡρακλεώτης ἐν τῷ Πρὸς Νύμφιν περὶ θαυμασίων ἐν Σκύθαις φησὶν ὄνους γίγνεσθαι κέρατα ἔχοντας, ταῦτα δὲ τὰ κέρατα δύνασθαι τοῦτο τὸ ὕδωρ διαφέρειν· καὶ Ἀλεξάνδρῳ τῷ Μακεδόνι ἐνεχθῆναι ὑπὸ Σωπάτρου κέρας τοιοῦτο, ὃ καὶ ἀνατεθῆναι ἐν Δελφοῖς, ἐφ' οὗ καὶ ἐπιγεγράφθαι·

Σοὶ τόδ' Ἀλέξανδρος Μακεδὼν κέρας ἄνθετο, Παιάν,
κάνθωνος Σκυθικοῦ, χρῆμά τι δαιμόνιον·
ὃ Στυγὸς ἀχράντῳ Λουσηίδος οὐκ ἐδαμάσθη
ῥεύματι, βάσταξεν δ' ὕδατος ἠνορέην.

9-12 Page *FGE* 128 [= *IGM* 88 Preger] Vid. et. Ael. *Nat. An.* X, 40

codices: FPAug

1 lemma in textu P : mrg habent FAug || **2** σοι om. P || **4** Νύμφιν F : νύμφην P : Νύμφην Aug || Σκύθαις Vat. : σκυθ inc.comp FAug : σκυθίᾳ P || **7** τοιοῦτο P : τοιοῦτω F : τοιούτω Aug || ἀνατεθῆναι Aug : ἀνατεθεῖναι (η supra ει ead. m.) FP || **8** post ἐπιγεγράφθαι add. ἐπίγραμμα P || **10** χρῆμά τι FPAug : σχῆμα τὸ Ael. || **11** ἀχράντῳ Brunck (*Analecta veterum poetarum Graecorum,* III, Argentorati, 1776, p. 182) : ἀχράντου FPAug Ael.

Frammento 6

[Citazione di Filone di Eraclea. Prodigi legati all'acqua dello Stige]

Siccome il discorso verte sull'acqua dello Stige, voglio mostrarti anche un'altra storia riguardo ad esso. Infatti Filone di Eraclea, nel trattato *A Ninfide sui prodigi*, dice che nella Scizia nascono asini con le corna, e queste corna possono trasportare quest'acqua; dice anche che ad Alessandro il Macedone fu portato da Sopatro un corno simile, che fu anche offerto a Delfi, sopra il quale è inciso:

[Epigramma dedicatorio ad Alessandro]

«A te, Alessandro il Macedone ha dedicato, o Peana, questo corno di un asino scitico, oggetto divino; che non è stato vinto dal flusso puro dello Stige Lusio, ma ha sopportato il vigore dell'acqua.»

Fr. 7 [= 376 F Smith] Stob. I 3, 56 (I 66,24-70,13 Wachsm.)

Πορφυρίου ἐκ τοῦ Περὶ Στυγός

Ἰνδοὶ οἱ ἐπὶ τῆς βασιλείας τῆς Ἀντωνίνου, τοῦ ἐξ Ἐμίσων ἐν τῇ Συρίᾳ [ἀφικομένου], Βαρδισάνῃ τῷ ἐκ τῆς Μεσοποταμίας εἰς λόγους ἀφικόμενοι, ἐξηγήσαντο, ὡς ὁ Βαρδισάνης ἀνέγραψεν, εἶναί τινα λίμνην ἔτι καὶ νῦν παρ' Ἰνδοῖς δοκιμαστηρίον λεγομένην, εἰς ἥν, ἄν τις τῶν Ἰνδῶν αἰτίαν ἔχων τινὸς ἁμαρτίας ἀρνῆται, ‹εἰσάγεται›. Τῶν δὲ Βραχμάνων τινὲς δοκιμάζουσιν αὐτὸν τοῦτον τὸν τρόπον. Πυνθάνονται τοῦ ἀνθρώπου, εἰ θέλει διὰ τοῦ ὕδατος γενέσθαι τὴν ἐξέτασιν, καὶ μὴ θέλοντα μὲν ὡς ὑπεύθυνον ἀποπέμπουσι τὴν δίκην ἀποτίσοντα· παραδεχόμενον δὲ τὴν βάσανον εἰσάγουσι μετὰ τῶν κατηγόρων· καταβαίνουσι γὰρ καὶ οὗτοι εἰς τὸ ὕδωρ, δοκιμασθησόμενοι μὴ συκοφαντῶσι. Διέρχονται τοίνυν οἱ ἐπιβαίνοντες τοῦ ὕδατος εἰς ἕτερον μέρος τῆς λίμνης· τὸ βάθος δ' ἐστὶν ἄχρι τῶν γονάτων παντὸς ὁτουοῦν εἰς αὐτὴν ἐπιβάντος. Ὅταν δ' ‹ὁ› κατηγορούμενος ἐπιβῇ, ἀναμάρτητος μὲν ὤν, ἀδεῶς διέρχεται ἄχρι τῶν γονάτων ἔχων τὸ ὕδωρ· ἁμαρτὼν δὲ ὀλίγον προβὰς βαπτίζεται μέχρι κεφαλῆς. Οἱ δὲ Βραχμᾶνες ἀνασπῶντες αὐτὸν ἐκ τοῦ ὕδατος παραδιδόασι τοῖς ἐνάγουσι ζῶντα καὶ ἀξιοῦσι παιδευθῆναι χωρὶς θανατικῆς καταδίκης.

Codices: FPAug

Hoc fragm. separatim ediderunt Andr. Schottus (*Observationum humanarum* lib. V, Antverpiae, 1615, p. 229-230 [ex Augustini codice, id est Escorial. gr. 240 [D.I.11], nunc deperdito]) et Luc. Holstenius (*Porphyrii philosophi liber de Vita Pythagorae, Sententiae…*, Romae, 1630, p. 148 [ex Vat. gr. 201]) ‖ **1** στυγός Holstenius : στυγοῦς FP ‖ **2** Ἰνδοὶ mrg P : Ἰδοὺ FAug : ἰδοῦ P[1] ‖ τῆς[2] FAug : τοῦ Heeren : τῆς Ἀντωνίου P ‖ Ἐμίσων Wachsm. : Ἐμισῶν FP : ἐμισῶν Aug ‖ **2-3** ἐν τῇ Συρίᾳ Wachsm. : εἰς τὴν Συρίαν FPAug : haec verba del. *Meineke adn.* ‖ **3** ἀφικομένου PAug : ἀφικουμένου F : del. Heeren ‖ **5** δοκιμαστηρίον Aug : δοκιμαστηρίου FP : δοκιμαστηρίαν Meineke ‖ **7** εἰσάγεται add. Meineke ‖ **14** ὁτουοῦν Aug : ὅτου οὖν FP ‖ 15 ἐπιβάντος FP: ἐπιβαίνοντος Aug ‖ δ' ὁ Meineke: δὲ FPAug ‖ **16** μὲν ὢν Holstenius : μένων FPAug ‖ **18** ἐνάγουσι Schottus : ἀνάγουσι FPAug

Frammento 7

[Prima citazione di Bardesane: la palude della prova]

Gli indiani che vivevano sotto il regno di Antonino di Emesa in Siria, venuti a discussione con Bardesane della Mesopotamia, raccontarono, come trascrisse Bardesane, che esiste una palude, chiamata ancora oggi dagli indiani *la prova*, alla quale viene condotto chi fra gli indiani neghi di essere colpevole di una qualche colpa. Alcuni Bramani lo mettono alla prova nella maniera seguente. Domandano all'uomo se consente che l'esame abbia luogo mediante l'acqua e, se non consente, lo mandano via come colpevole ad espiare la sua colpa. Se accetta la prova, lo conducono con gli accusatori. Infatti anche costoro scendono nell'acqua per essere sottoposti alla prova che non sono dei calunniatori. Dunque, quelli che scendono nell'acqua attraversano la palude fino dall'altra parte. Il livello dell'acqua arriva fino alle ginocchia per chiunque vi discenda. Quando l'accusato avanza, se è innocente, attraversa facilmente, avendo l'acqua fino alle ginocchia. Colpevole, dopo qualche passo è sommerso fino alla testa. I Bramani, tiratolo fuori dall'acqua, lo consegnano vivo a quelli che l'hanno portato e richiedono che venga educato senza subire una condanna a morte.

Γίγνεσθαι δὲ τοῦτο σπανίως τῷ μηδένα τολμᾶν ἀρνεῖσθαι τὸ ἁμάρτημα διὰ τὸν ἐκ τοῦ ὕδατος γιγνόμενον ἔλεγχον. Ἑκουσίων τοίνυν ἁμαρτημάτων δοκιμαστήριον Ἰνδοὺς τοῦτ' ἔχειν τὸ ὕδωρ· ἀκουσίων δὲ ὁμοῦ καὶ ἑκουσίων καὶ ὅλως ὀρθοῦ βίου ἕτερον εἶναι, περὶ οὗ ὁ Βαρδισάνης τάδε γράφει· θήσω γὰρ τἀκείνου κατὰ λέξιν·

""Ελεγον δὲ καὶ σπήλαιον εἶναι αὐτόματον, μέγα, ἐν ὄρει ὑψηλοτάτῳ σχεδὸν κατὰ μέσον τῆς γῆς, ἐν ᾧ σπηλαίῳ ἐστὶν ἀνδριάς, ὃν εἰκάζουσι πηχῶν δέκα ἢ δώδεκα, ἑστὼς ὀρθός, ἔχων τὰς χεῖρας ἡπλωμένας ἐν τύπῳ σταυροῦ· καὶ τὸ μὲν δεξιὸν τῆς ὄψεως αὐτοῦ ἐστιν ἀνδρικόν, τὸ δ' εὐώνυμον θηλυκόν· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ βραχίων ὁ δεξιὸς καὶ ὁ δεξιὸς ποῦς καὶ ὅλον τὸ μέρος ἀρσενικὸν καὶ τὸ εὐώνυμον θηλυκόν, ὡς ἰδόντα τινὰ ἐκπλαγῆναι τὴν σύγκρασιν, πῶς ἀδιαιρέτως ἔστιν ἰδεῖν τὴν ἀνομοιότητα ‹τήνδε› τῶν δύο πλευρῶν ἐν ἑνὶ σώματι. Ἐν τούτῳ τῷ ἀνδριάντι λέγουσι γεγλύφθαι περὶ τὸν μαζὸν τὸν δεξιὸν ἥλιον καὶ περὶ τὸν ἀριστερὸν σελήνην καὶ κατὰ τῶν δύο βραχιόνων **** τέχνῃ γεγλύφθαι ἀγγέλων ἀριθμὸν καὶ ὅσα ἐστὶν ἐν τῷ κόσμῳ, τουτέστιν οὐρανὸν καὶ ὄρη καὶ θάλασσαν καὶ ποταμοὺς καὶ ὠκεανὸν καὶ φυτὰ καὶ ζῷα καὶ ἁπλῶς ὅσα ἔστι. Τοῦτον τὸν ἀνδριάντα φασὶ δεδωκέναι τὸν θεὸν τῷ υἱῷ, ὁπηνίκα τὸν κόσμον ἔκτιζεν, ἵνα θεατὸν ἔχῃ παράδειγμα. Ἐξήτασα δὲ (φησί) ποίας ἐστὶν ὕλης, καὶ διεβεβαιοῦτο ὁ Σανδάλης, ἐμαρτύρουν δὲ αὐτῷ καὶ οἱ ἄλλοι, μηδένα εἰδέναι ποίας ὕλης ἐστὶν ὁ ἀνδριὰς ἐκεῖνος· οὔτε γὰρ χρύσεός ἐστιν οὔτε ἀργύρεος οὔτε χάλκεος οὔτε λίθινος οὔτε ἄλλης ὕλης, ἀλλὰ μᾶλλον παραπλήσιός ἐστι ξύλῳ στερροτάτῳ καὶ ἀσηπτοτάτῳ· μὴ εἶναι δὲ ξύλον. Προσετίθεσαν δὲ λέγοντες, ὅτι τῶν βασιλέων τις ἠθέλησεν ἀφελέσθαι τρίχα ἐκ τῶν περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ, καὶ αἷμα ῥεῦσαι καὶ φοβηθῆναι τὸν βασιλέα ἐκεῖνον, ὡς μόλις εὐξαμένων τῶν Βραχμάνων ἀνακτήσασθαι ἑαυτόν.

21 γιγνόμενον ἔλεγχον FP : ἔλεγχον γιγνόμενον Aug || **23** ὁμοῦ καὶ FP : καὶ Aug || **28** ἡπλωμένας FAug : ὑπλωμένας P || **32** ante πῶς spatium vacuum in FPAug || ἀδιαίρετον dub. *Meineke adn.* || **33** ante τῶν spatium 5 litt. F : τήνδε add. Usener ap. Wachsm. || **34** ἥλιον καὶ om. P (spatio vacuo relicto) : ἥλιον add. P^2 || **35** δὲ σελήνην P || post βραχιόνων spatium vacuum in FPAug : <θαυμαστῇ> Heeren : <ταὐτῇ> Hense || **37** ποταμοὺς *Meineke adn.* : ποταμὸν FPAug : ποταμὸν καὶ delet Hense || καὶ ὠκεανὸν FPAug : τὸν Ὠκεανὸν Heeren || **40** θεατὸν (vel τυτθὸν) Heeren : θυτὸν FPAug : [αἰσ]θητόν *Meineke adn.* || ἔχῃ FAug : ἔχει P || ἐξήτασα FPAug : ἐξῄτησα Heeren : ἐζήτησα Gaisford || **41** Σανδάλης FPAug : Σανδάνης *Meineke adn.* : Δάνδαλις dub. Wachsm. || **42** οὔτε γὰρ PAug : γὰρ οὔτε F || **43** ἀργύρεος Meineke : ἀργύριος FPAug || **44-45** καὶ ἀσηπτοτάτῳ om. P

Questo accade raramente perché nessuno osa negare la colpa, a causa della prova prodotta dall'acqua. Dunque, gli indiani hanno quest'acqua come mezzo di prova per le colpe volontarie. Per le colpe involontarie e quelle volontarie insieme, insomma per una retta esistenza, ce n'è un altro, riguardo al quale Bardesane scrive ciò (riferirò infatti le sue parole alla lettera):

[Seconda citazione di Bardesane: la grotta nella montagna]

«Dicevano che c'è anche una grotta, naturale, grande, in una montagna altissima, quasi in mezzo alla terra;

[La statua androgina]

in questa grotta c'è una statua di cui presumono l'altezza di dieci o dodici cubiti, in piedi; con le braccia stese a forma di croce. La parte destra del suo volto è maschile e la sinistra femminile. In egual modo anche il braccio destro e il piede destro e tutta questa parte è maschile e la sinistra femminile, di modo che uno resta sbalordito alla vista della mescolanza, [domandandosi] come sia possibile vedere questa dissomiglianza delle due parti in un unico corpo. Su questa statua dicono che siano scolpiti attorno al seno destro un sole e attorno al sinistro una luna e nelle due braccia*** con arte sia scolpita una moltitudine di angeli e quanto c'è nel mondo, cioè cielo, monti, mare, fiumi, oceano, piante, animali e, in breve, quanto esiste. Questa statua si dice che Dio l'abbia data al figlio quando creava il mondo, affinché avesse un modello visibile. Ho fatto una ricerca (dice) su quale sia il materiale: Sandale sosteneva e altri testimoniavano in suo favore che nessuno sapeva di che materiale fosse quella statua. In effetti non è d'oro né d'argento né di bronzo né di pietra né di un altro materiale, ma è piuttosto simile ad un legno durissimo ed assolutamente imputrescibile. Ma non è legno. Continuarono dicendo che un re volle strappare un pelo di quelli che sono intorno al collo di quella statua e che del sangue sgorgò e quel re si spaventò in maniera tale che a stento, grazie alle preghiere dei Bramani, si riprese.

Ἐπὶ δὲ τῇ κεφαλῇ τούτου λέγουσι θεοῦ ἄγαλμα εἶναι ὡς ἐπὶ θρόνου τινὸς καθήμενον. Λέγουσιν δὲ καὶ ἐν τοῖς καύμασιν ἱδροῦν ὅλον τὸν ἀνδριάντα τοῦτον καὶ ῥιπίζεσθαι ὑπὸ τῶν Βραχμάνων καὶ παύεσθαι τοὺς ἱδρῶτας· καὶ εἰ μὴ ῥιπίζοιεν, πολὺν φέρειν ἱδρῶτα, ὡς βρέχεσθαι τὴν περὶ αὐτὸν γῆν. Ἐνδοτέρω δὲ αὐτοῦ ἐν τῷ σπηλαίῳ μετὰ πολὺ διάστημα εἶναι σκότος, ἔνθα μετὰ λαμπάδων εἰσέρχονται οἱ βουλόμενοι καὶ εὑρίσκουσι θύραν τινά· ἐξ ἧς θύρας προέρχεται ὕδωρ καὶ λιμνάζει περὶ τὰ τελευταῖα τοῦ σπηλαίου· καὶ ὡς δοκιμάζοντες ἑαυτοὺς εἰσέρχονται διὰ τῆς θύρας ἐκείνης. Καὶ ὅσοι εἰσὶ καθαροὶ ἀπὸ τῆς φαυλότητος τοῦ βίου εἰσέρχονται ἀνεμποδίστως εὐρυνομένης τῆς θύρας, καὶ εὑρίσκουσι πηγὴν μεγίστην ὕδατος πάνυ διαυγεστάτου καὶ ποτιμωτάτου, ἐξ ἧς τὸ ὕδωρ ἐκεῖνο προέρχεται· οἱ δὲ ἐν καταγνώσει ὄντες πολὺ θλίβουσιν εἰσελθεῖν διὰ τῆς θύρας ἐκείνης καὶ οὐ δύνανται στενουμένης αὐτοῖς· οἵτινες βιαζόμενοι ἐξομολογοῦνται ἐπὶ τῶν ἑτέρων εἴ τι ἥμαρτον, ‹καὶ› δέησιν ποιοῦνται ἵνα οἱ λοιποὶ εὔξωνται περὶ αὐτῶν, καὶ νηστεύουσι χρόνον τινὰ ἱκανόν.” Ἐκεῖ φησιν εἰρηκέναι ‹τοὺς› περὶ τὸν Σανδάλην συνάγεσθαι τοὺς Βραχμᾶνας ἡμέρᾳ μέν τινι τεταγμένῃ· ἀλλὰ εἶναι μέν τινας ἐκεῖ ἔχοντας τὴν διατριβήν, τοὺς δὲ ἀλλαχόθεν συνιέναι θέρους ὥρᾳ καὶ περὶ τὸ φθινόπωρον πλεοναζούσης τῆς ὀπώρας ἐπί τε τὴν θέαν τοῦ ἀνδριάντος καὶ ἐπὶ τὸ ἀλλήλοις συμμῖξαι καὶ εἰς τὸ πεῖραν ἑαυτῶν λαβεῖν, εἰ δύνανται εἰσελθεῖν διὰ τῆς εἰρημένης θύρας. Γίγνεσθαι δὲ ἐκεῖ ζητήσεις λέγουσι περὶ τῆς ἐν τῷ σώματι ἐκείνῳ γλυφῆς. Οὐδὲ γὰρ ἔστι ῥᾳδίως πάσῃ τῇ ἀνατυπώσει ἐπιστῆσαι, διά τε τὸ πολλὰ εἶναι καὶ διὰ τὸ μὴ πάντα τὰ ζῷα καὶ φυτὰ ἐν πάσῃ χώρᾳ ὑπάρχειν. Ἃ μὲν οὖν Ἰνδοὶ ἱστοροῦσι περὶ τοῦ παρ᾽ αὐτοῖς δοκιμαστηρίου

49 τούτου FPAug : del. Heeren ‖ **50** καθήμενον FPAug : καθημένου edit. ante Wachsm. ‖ **52** τοὺς ἱδρῶτας FPAug : τοῦ ἱδρῶτος dub. Heeren ‖ πολὺν φέρειν FPAug : πολὺν ῥέειν *Meineke adn.* : τοσόνδε ῥεῖν dub. Wachsm. ‖ **56** θύρας FP: om. Aug ‖ **63** αὐτοῖς FPAug : αὐτῆς Heeren ‖ βιαζόμενοι om. P ‖ **64** καὶ add. Holstenius : spat. vac. ante δέησιν FAug ‖ **65** νηστεύουσι Heeren : νηστεύσωσι FAug : νηστεύωσι P ‖ **66** φησιν Wachsm. : φασὶν FPAug : φησὶ Heeren ‖ ante περὶ spat. vac. FPAug : τοὺς add. P[2] ‖ **67** ἡμέρᾳ PAug : μέρᾳ ** F ‖ μέν τινι Wachsm. : μέντοι FPAug : μὲν τῇ Usener ap. Wachsm.

Sulla testa di questa statua dicono che ci sia un'immagine di un dio, seduta come su una specie di trono. Dicono anche che durante la canicola tutta questa statua sudi e che venga ventilata dai Bramani e che i sudori cessano. E se non la ventilassero suderebbe talmente tanto che la terra intorno a quella ne sarebbe inondata.

[L'ordalia della porta]

Molto più all'interno nella grotta, ad una bella distanza c'è la tenebra, là entrano con torce quelli che lo desiderano e trovano una porta; da questa porta fuoriesce dell'acqua ed inonda tutt'intorno fino alle estremità della grotta; e come per mettersi alla prova passano attraverso quella porta. E quanti sono puri dalla perversità della vita attraversano liberamente la porta che si è allargata e trovano una grandissima fonte d'acqua assolutamente limpida e gradevolissima da bere, dalla quale fuoriesce quell'acqua. Quelli che si trovano sotto condanna premono molto per passare attraverso quella porta e non ci riescono, perché per loro si è ristretta. Quanti, costretti, confessano davanti agli altri se hanno commesso una colpa, fanno una supplica affinché gli altri preghino per loro e digiunano per un tempo sufficiente.»

[Le attività legate alla statua]

È lì, dice, che i seguaci di Sandale raccontano che i Bramani si radunano in un giorno stabilito. Ma ci sono alcuni che hanno dimora lì, altri invece che venendo d'altrove si riuniscono in estate e verso l'autunno, quando i frutti abbondano, sia per contemplare la statua, sia per frequentarsi gli uni gli altri, sia per provare personalmente se possano passare attraverso la suddetta porta. Dicono che lì si facciano delle ricerche riguardo alla cesellatura su quel corpo. Infatti non è possibile arrivare facilmente ad una conoscenza di tutta la rappresentazione sia perché i dettagli sono numerosi sia per il fatto che non tutti quegli animali e quelle piante esistono in ogni regione. Questo dunque è ciò che gli indiani raccontano a proposito dell'acqua della prova presso di loro.

ὕδατος, ἔστι ταῦτα. Οἶμαι δὲ τούτου καὶ Ἀπολλώνιον τὸν Τυανέα μεμνῆσθαι τοῦ ὕδατος, τοῦ ἐν τῷ σπηλαίῳ λέγω. Γράφων γὰρ τοῖς Βραχμᾶσιν ὅρκον τινὰ ὀμνύει·

"οὐ μὰ τὸ Ταντάλειον ὕδωρ, οὗ με ἐμυήσατε."

Οἶμαι γὰρ Ταντάλου λέγειν τοῦτο, διὰ τὸ ἀεὶ τῇ προσδοκίᾳ κολάζειν τοὺς ἐπὶ τοῦτο ἐλθεῖν ἐσπουδακότας κἀκ τούτου ποτὸν ἀρύσασθαι.

77-80 Apoll. Tyan. *ep*. 78 Penella

78 λέγω FP : λέγων Aug || **80** ταντάλειον Meineke : ταντάλιον FPAug || ἐμυήσατε FAug : ἐμνήσατε P || **81** γὰρ om. P || Ταντάλου Meineke : τάνταλον FPAug : Ταντάλιον vulgo || **82** ἐπὶ Meineke : ὑπὸ FPAug

[Apollonio di Tiana e l'acqua nella grotta]

Credo che anche Apollonio di Tiana abbia menzionato quest'acqua, intendo quella nella grotta. Infatti scrivendo ai Bramani fa un giuramento:

«No, per l'acqua di Tantalo, con la quale mi avete iniziato».

Credo infatti che la chiami «di Tantalo» perché raffrena con l'attesa quelli che si sono adoprati per giungere a questa e da questa attingere bevanda.

Fr. 8 [= 379F Smith]
Stob. IV 41, 57 (V 944,3-9 Hense)

Ἐκ τῶν Πορφυρίου Περὶ Στυγός

Ἥ τε γὰρ αἴγειρος, ὥς φασιν ἄλλοι τε καὶ Πλούταρχος, φιλοπενθὴς καὶ ἀτελὴς πρὸς καρπογονίαν. Διὸ καὶ Σοφοκλῆς ἔν τισι φησίν·

οὐ χρή ποτ' ἀνθρώπων μέγαν ὄλβον ἀπο-
βλέψαι· τανυφλοίου γὰρ ἰσαμέριος
ὅστις αἰγείρου βιοτὰν ἀποβάλλει.

2 Plutarchus fr. 209 Sandbach || 4-6 *TrGF* IV Soph. fr. 879a Radt

codices: SMA

1 Ecl. cum lemm. hab. MA : om. S. || **2** αἴγειρος M : ὡς αἴγειρος A || **3** ἀτελὴς M: εὐτελὴς A || ἔν τισι MA : ἐν Τηρεῖ dub. Nauck (*De tragicorum Graecorum fragmentis observationes criticae, Jahresbericht über das Königl. Joachimsthalsche Gymnasium*..., Berlin, 1855, p. 23) : ἐν Ποιμέσι dub. Bernardakis || **4** ἀνθρώπων MA : ἄνθρωπον Gleditsch (*Die Cantica der Sophokleischen Tragödien*..., Wien, 1883, p. 227. 275) || **4-5** ἀποβλέψαι MA : ἔπι βλέψαι Gleditsch (*ibid.*) : ἔτι βλέψαι Rossbach-Westphal (*Griech. Metrik*...[3], Leipzig, 1889, p. 482) || **5** τανυφλοίου A : τανυφλίου M : τανυφύλλου Blaydes (*Spicilegium Tragicum*, Halis Sax., 1902, p. 159) || **5-6** ἰσαμέριος ὅστις MA : ἰσαμέριός τις Bergk (*Commentatio de fragmentis Sophoclis*..., Lipsiae, 1833, p. 34; postea [*Commentatiuncula de aliquot Sophoclis fragmentis*, Halis Sax., 1859, p. 6] ὥς τις καρπὸς proposuit) : ἰσαμέριος φύλλοισιν Gleditsch (*Die Sophokleishen Strophen metrisch erklärt* t. 2, Berlin 1868, p. 32) : φύλλοις τις Pearson (*The Fragments of Sophocles*, Cambridge, 1917)

Frammento 8

Il quale pioppo infatti come dicono altri e anche Plutarco, è proclive al dolore e incapace di generare frutti. Perciò anche Sofocle in alcuni versi dice:

«Non bisogna che una grande fortuna sia ammirata dagli uomini. Chiunque è d'eguale durata di un pioppo dalla corteccia liscia getta via la vita».

Fr. 9 [= 380F Smith]
Stob. IV 36, 23 (V 873,10-15 Hense)

Πορφυρίου ἐκ τοῦ Περὶ Στυγός

Ἥ τε ἰτέα αὕτη τὸν καρπὸν ἀποβάλλει πρὶν ἐκθρέψαι· διὸ ὠλεσίκαρπον αὐτὴν ὁ ποιητὴς ὀνομάζει. Καὶ μέντοι ἱστόρηται ὡς μετὰ οἴνου δοθεὶς ὁ ταύτης καρπὸς ἀγόνους ποιεῖ τοὺς πιόντας καὶ κατασβέννυσι τὸ σπέρμα καὶ μαραίνει τὴν γόνιμον ὁρμήν.

1-5 Plut. fr. 208 Sandbach || 3 ὁ ποιητής Hom. κ 510

codices: SMA

1 ecl. cum lemm. hab. SMA : ἐκ τοῦ περὶ στυγός om. S || **2** αὕτη MA : αὐτὴ S : λύπῃ dub. Bernardakis || **3** ὠλεσίκαρπον Gesn. f. 470^{v} : ὀλεσίκαρπον SMA

Frammento 9

Questo stesso salice getta via il frutto prima che sia maturato. Perciò il poeta lo chiama «quello che perde il frutto».

E per altro si racconta che il suo frutto dato con il vino rende improduttivi i bevitori e dissecca lo sperma e distrugge l'impulso generativo.

Commento

Fr. 1 [= 372 F Smith]
Stob. II, 1, 32 (II 14, 9-15, 3 Wachsm.)

STRUTTURA DEL FRAMMENTO

A. La dottrina omerica non è facile da capire, poiché Omero si è espresso in forma allegorica (2-6).

B. Giudizio sull'esegesi di Cronio (6-12).

COMMENTO

A. La dottrina omerica non è facile da capire, poiché Omero si è espresso in forma allegorica.

2: τοῦ ποιητοῦ: si tratta di Omero. A proposito dell'utilizzo e del significato dell'espressione «il poeta» cf. Labarbe (1949), p. 44-45 e Buffière (1956), p. 12 n. 8.

2: δόξα: Il fatto di ritrovare lo stesso termine poco oltre impiegato al plurale (δόξαι) spinge ad intendere il vocabolo nella semplice accezione di *opinione*, piuttosto che di *dottrina* (il contesto non suggerisce un'opposizione con il termine ἐπιστήμη).

3: οἱ παλαιοί: Oltre ad Omero, fra gli antichi che si sono espressi in forma enigmatica, Porfirio ha sicuramente in mente Esiodo. Celeberrima è l'interpretazione allegorica della genealogia dei tre grandi dèi della *Teogonia* esiodea, Urano, Crono e Zeus[1], che Plotino fornisce nel suo trattato contro gli gnostici[2]: Urano (forza in perpetua produzione) rappresenterebbe l'Uno, Crono (colui che interrompe la produzione paterna, la rivolge verso la fonte, mutando la generazione in contemplazione) l'Intelletto, e Zeus (che esce da Crono e riprende il movimento di produzione, dando vita al mondo sensibile) l'Anima[3].

[1] Cf. Hes. *Theog.* 126-210, 453-506 e 617-735.

[2] Cf. *Enn.* III, 8; V, 8; V, 5; II, 9

[3] Cf. Hadot (1981), p. 124-137; Pépin (1958; 1976²), p. 203-209; Buffière (1956), p. 532-535.

Anche tutti gli altri poeti antichi, mitici o storici, si sono espressi in forma allegorica, come testimonia Clemente Alessandrino: «Ma anche i poeti, che hanno imparato da questi profeti la teologia, praticano molto la filosofia in maniera allegorica, intendo Orfeo, Lino, Museo, Omero, Esiodo e i saggi di simile natura»[4].

3-4: δι'αἰνιγμάτων: *attraverso enigmi*. L'espressione «Omero ha parlato in forma enigmatica» è molto frequente nei commentatori e negli scrittori. Porfirio utilizza sia il verbo αἰνίττω[5], sia il sostantivo αἴνιγμα[6]. Per esprimere l'allegoria, Porfirio predilige i termini αἰνιγμός, αἴνιγμα, αἰνίττεσθαι, ἀλληγορία[7], ἀλληγορεῖν. Il termine ὑπόνοια[8] (cf. *infra* linea 7) si trova in *Sent.* 40, p. 48, 7 Lamberz; *Quaest. Hom. ad Il.* K 372, p. 156 Schrader; *Quaest. Hom. ad Od.* η 221, p. 68 Schrader, *Quaest. Hom. ad Od.* ι 195, p. 90 Schrader; *C. Christ.* fr. 49; *In Parm.* IX, 14.

Il vocabolo più antico[9] per definire l'espressione allegorica è ὑπόνοια, ovvero «il senso che soggiace», quello che si ricava scavando nel testo. Platone[10] e Senofonte[11] parlano di alcuni perso-

[4] Clem. Al. *Strom.* V, 4, 24, 1: Ἀλλὰ καὶ οἱ παρὰ τούτων τῶν προφητῶν τὴν θεολογίαν δεδιδαγμένοι ποιηταὶ δι' ὑπονοίας πολλὰ φιλοσοφοῦσι, τὸν Ὀρφέα λέγω, τὸν Λίνον, τὸν Μουσαῖον, τὸν Ὅμηρον καὶ Ἡσίοδον καὶ τοὺς ταύτῃ σοφούς.

[5] *De antro*, 1, p. 36, 1: Ὅτι ποτὲ Ὁμήρῳ αἰνίττεται τὸ ἐν Ἰθάκῃ ἄντρον; *ibid.* 3, p. 38, 7; 18, p. 62, 10-11; 31, p. 78, 11; cf. anche *Vita Pyth.* 42; *De abst.* IV, 16; *Quaest. Hom. ad Od.* θ 63, p. 72, 17 Schrader; *Quaest. Hom. ad Od.* θ 78, p. 73, 1 Schrader ; *Hist. Phil.* fr. 17.

[6] *De antro*, 21, p. 64, 18; 32, p. 78, 25; *Vita Pyth.* 12; *C. Christ.* fr. 39.

[7] Cf. *Quaest. Hom. ad Il.* T 221, p. 237, 14 Schrader; *Quaest. Hom. ad Il.* Υ 67, p. 240, 17 Schrader.

[8] Per i significati e l'utilizzo di ὑπόνοια, oltre a Buffière (1956), cf. anche Pépin (1958; 1976[2]), p. 85-92. Altri sinonimi di ὑπόνοια, che differiscono solo per qualche sfumatura, sono μῦθος, τύπος, τρόπος, μύθευμα, πλάσμα, μίμημα, *fabula*, *fictio*, *figmentum*, *significatio*, *insinuatio*, *similitudo*, *figura*, ecc.

[9] Per queste note cf. Buffière (1956), p. 45-78. Riguardo all'allegoria, da segnalare anche Toulouse (2000), Ramelli (2003), in particolare p. 421-495 e Dahan - Goulet (2005).

[10] *Resp.* II, 378 d-e.

[11] *Symp.* III, 6.

naggi loro contemporanei, abili a sondare i poemi omerici per ricavarne i significati nascosti. Nella lingua classica ὑπόνοια viene utilizzato per designare un'allusione[12]; dal I secolo a. C. cede il posto ad un termine più espressivo, ἀλληγορία[13]. Strabone[14] conosce, se non il sostantivo, almeno il verbo ed il retore Eraclito (all'incirca suo contemporaneo) fa largo uso della parola ἀλληγορία [15]. Alla stessa epoca, il vocabolo appare anche nella filosofia ebraica, con i commenti allegorici di Filone Alessandrino, ed un po' più tardi, con San Paolo, entra anche nella tradizione cristiana[16]. Nel *De audiendis poetis*, Plutarco contrappone l'antica appellazione di ὑπόνοια a quella di ἀλληγορία, in uso ai suoi tempi[17]. All'epoca di Porfirio, seguendo l'evoluzione dell'esegesi allegorica, si passa a dei termini più evocatori, come *mistero* o *simbolo*.

Αἴνιγμα ricorda ὑπόνοια, ma accentua maggiormente il senso di nascosto. L'oscurità tipica dell'enigma è ben definita da

[12] Cf. p. es. Arist. *Et. Nic.* IV, 14, (1128a 24): (...) τοῖς μὲν γὰρ ἦν γελοῖον ἡ αἰσχρολογία, τοῖς δὲ μᾶλλον ἡ ὑπόνοια «(...) per le une [le commedie antiche] il turpiloquio era gaiezza, per le altre [quelle nuove] lo è piuttosto il sottinteso».

[13] Buffière (1956), p. 46 si domanda se non sia stata la scuola di Pergamo (Cratete di Mallo) ad aver accreditato il termine ἀλληγορία. Si tratta comunque di un termine tecnico, appartenente al vocabolario della retorica. Esso si ritrova in Filodemo di Gadara (cf. Phld. *Rhet.* IV, vol. I, p. 164, 22; 174, 24; 181, 25-26 Sudhaus) il quale, secondo Rhys Roberts (1902) p. 264, è stato il primo ad usare questo termine. Secondo Cousin (1936, p. 12) Cleante ha conosciuto l'ἀλληγορία, e l'uso di questa parola potrebbe risalire ad Aristotele (come congettura a p. 34).

[14] Strabo, I, 2: Ὅμηρος (...) μυθολογεῖται, οὐ πάντα τερατευόμενος, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἐπιστήμην ἀλληγορῶν (...).

[15] Cf. in particolare *All. Hom.* 5, 2, in cui egli ne dà questa definizione: «Si chiama infatti allegoria, una figura che consiste nel parlare di una cosa, intendendo un significato diverso da quello che si dice». Ὁ γὰρ ἄλλα μὲν ἀγορεύων τρόπος, ἕτερα δὲ ὧν λέγει σημαίνων, ἐπωνύμως ἀλληγορία καλεῖται.

[16] *Ep. Gal.* IV, 21-24 : dopo aver raccontato la storia di Abramo e dei suoi due figli, aggiunge: ἅ ἐστιν ἀλληγορούμενα.

[17] *De aud. poet.* 19 e : (...) ταῖς πάλαι μὲν ὑπονοίαις, ἀλληγορίαις δὲ νῦν λεγομέναις (...). Nel *De Homero* (II, 70) dello Pseudo Plutarco troviamo questa definizione di allegoria: ἡ ἀλληγορία, ἥπερ ἕτερον δι᾽ ἑτέρου παρίστησιν.

Quintiliano: «L'allegoria che è piuttosto oscura è chiamata enigma»[18] e da Agostino: «l'enigma è (...) un'oscura allegoria»[19].

Per Porfirio il mito è tanto oscuro quanto l'oracolo e non a caso si trova la stessa espressione in un frammento della *Filosofia degli oracoli*: «Bisogna tenere nascoste [queste rivelazioni] come i più segreti dei segreti: infatti gli dèi non hanno vaticinato apertamente riguardo ad esse, ma attraverso enigmi»[20].

4: ἐσήμαναν: Eraclito, a proposito dell'Apollo delfico, dice: «Il signore, a cui appartiene l'oracolo di Delfi, non dice, né nasconde, ma dà dei segni»[21]. Σημαίνω significa *esprimere con un segno*, per cui *mostrare*, *indicare*, *significare*, *rivelare*, o semplicemente *dire*. Buffière[22] traduce con «ils ont exprimé sous forme énigmatique» e Lamberton[23] «the ancients expressed (...) through riddles».

L'espressione σημαίνειν διὰ αἰνιγμάτων [e αἰνιγμῶν] non si ritrova altrove in Porfirio.

4: Ὅμηρος (...) ἀπέκρυψε: Nell'ultimo capitolo del *De antro* Porfirio scrive: «pensando quanto grandi furono la sapienza degli antichi e l'intelligenza di Omero e la sua perfezione in ogni virtù, non si disconosca che egli ha celato l'immagine di realtà più divine sotto la finzione di una favola»[24]. L'uso del verbo ἀποκρύπτειν per indicare il fatto che il vero significato è nascosto e va scoperto sotto le espressioni allegoriche si ritrova anche in Filone di Alessandria[25],

[18] Quint. VIII, 6, 52 : *Sed allegoria, quae est obscurior, aenigma dicitur.*

[19] Aug. *De Trin.* XV, 9, 15 : *Aenigma est (...) obscura allegoria.*

[20] Porph. *Phil. orac.* 305F Smith [110 Wolff]: Ταῦτά μοι ὡς ἀρρήτων ἀρρητότατα κρύπτειν· οὐδὲ γὰρ οἱ θεοὶ φανερῶς περὶ αὐτῶν ἐθέσπισαν, ἀλλὰ δι' αἰνιγμάτων.

[21] *Ap.* Plut. *de Pyth. or.* 21, 404 d (cf. 22 B 95 DK) : Ὁ ἄναξ οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστιν ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

[22] Buffière (1956), p. 424.

[23] Lamberton (1986), p. 113.

[24] *De antro*, 36, p. 84, 11-15 [Trad. Simonini]: (...) λογιζόμενον δὲ τὴν παλαιὰν σοφίαν καὶ τὴν Ὁμήρου ὅση τις φρόνησις γέγονε καὶ πάσης ἀρετῆς ἀκρίβειαν μὴ ἀπογινώσκειν ὡς ἐν μυθαρίου πλάσματι εἰκόνας τῶν θειοτέρων ᾐνίσσετο.

[25] Parlando della setta dei Terapeuti, Filone (*De vita contemplativa*, III, 28-29) utilizza una serie di termini tecnici legati all'allegoria: Φιλοσοφοῦσι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν ἀλληγοροῦντες, ἐπειδὴ σύμβολα τὰ τῆς ῥητῆς

ed in Clemente Alessandrino. Quest'ultimo, nel quinto *Stromate*, fornisce un vero trattato sull'allegoria, considerata come fenomeno religioso universale. Egli osserva[26] che in ogni epoca l'attività religiosa è accompagnata da un certo esoterismo, rappresentato dal concetto di ἄδυτον, ristretto spazio religioso riservato ad una cerchia di eletti, e dall'utilizzo cultuale del velo. In tutti i popoli i discorsi sacri (ἱερὸν λόγον) sono stati sottoposti a dissimulazione (ἐπικρύψεως) nell' ἄδυτον della verità (ἐν τῷ ἀδύτῳ τῆς ἀληθείας); questo tratto segreto della rivelazione religiosa è caratterizzato dagli ἄδυτα degli Egizi e dal velo (παραπετάσματος) degli Ebrei. L'accesso è riservato a persone consacrate, circoncise e dedite solo all'amore di Dio, siccome all'impuro non è concesso di toccare ciò che è puro. Da ciò deriva il fatto che le profezie e gli oracoli si esprimono attraverso enigmi (δι' αἰνιγμάτων) e che i misteri non sono mostrati liberamente a chiunque, ma sono accompagnati da riti purificatori e ammonimenti. Il fatto di celare l'insegnamento sacro attraverso enigmi non era proprio solo degli Egizi, ma anche dei Greci, il cui oracolo più famoso non si esprimeva apertamente. Nel passo conclusivo del capitolo, che presenta parecchie analogie con il nostro frammento, Clemente afferma: «Dunque tutti, per così dire, coloro i quali, barbari e greci, hanno trattato delle divinità, hanno occultato (ἀπεκρύψαντο) i principi delle cose e hanno trasmesso la verità con degli enigmi e dei simboli, delle allegorie e delle metafore e altre figure simili (...)»[27].

6: καταχρῆσθαι: Omero non ha parlato a proposito di dèi e demoni con parole da intendere nel loro senso primario (προηγουμένως), ma usando ciò che egli esprime secondo la κατάχρη-

ἑρμηνείας νομίζουσιν ἀποκεκρυμμένης φύσεως ἐν ὑπονοίαις δηλουμένης «[Quando leggono le sacre scritture] si danno alla filosofia praticata dai loro padri, utilizzando l'esegesi allegorica, convinti che le parole del testo letterale siano simboli di una verità naturale nascosta narrata in allegorie».

[26] Si veda in particolare Clem. Al. *Strom.* V, 4, 19, 3-20, 2, ed il relativo commento di Le Boulluec (1981), p. 95 sgg. Si veda anche Pépin (1958; 1976²), p. 266-267.

[27] Clem. Al. *Strom.* V, 4, 21, 4 : Πάντες οὖν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, οἱ θεολογήσαντες βάρβαροί τε καὶ Ἕλληνες τὰς μὲν ἀρχὰς τῶν πραγμάτων ἀπεκρύψαντο, τὴν δὲ ἀλήθειαν αἰνίγμασι καὶ συμβόλοις ἀλληγορίαις τε αὖ καὶ μεταφοραῖς καὶ τοιούτοις τισὶ τρόποις παραδεδώκασιν (...).

σις, per presentare altre cose. Nel verbo καταχρῆσθαι è presente il concetto di una figura di stile, affine alla metafora (con la quale si trova spesso menzionata), consistente, secondo la definizione di Quintiliano, *nell'adattare ad una cosa che non possiede un nome proprio, il nome di una cosa simile*[28]. La *catacresi*, in senso lato è una metafora, in senso stretto è un abuso, una licenza, che consiste nell'uso, ad esempio, di *pyxis* (scatola di bosso) per indicare una scatola in genere, di *acetabulum* (vaso per l'aceto) per indicare un vaso in genere, *parricida* per indicare l'uccisore della madre, *leo* nel senso di leonessa[29].

In un passo di difficile interpretazione del quinto libro della *Poetica* di Filodemo vi è contrapposizione tra gli avverbi κυρίως e καταχρηστικῶς. Filodemo sta confutando un personaggio *che si attiene agli Stoici* : «(...) e mentre definiamo i componimenti di Omero e di Archiloco *eccellenti* con indulgenza, quelli che contengono pensieri saggi ed educativi (li definiamo) *eccellenti* in maniera inequivocabile e quasi a maggior diritto, forse anche in senso proprio (κυρίως), mentre gli altri sono così chiamati impropriamente (καταχρηστικῶς). E certamente, infatti, avrebbe ammesso di usare i predicati *eccellente*, *pregevole* e *fine* in riferimento al pensiero, alla composizione stilistica e al componimento poetico ora in senso proprio, ora in senso improprio»[30].

[28] Quint. VIII, 6, 34: *catachresis, quam recte dicimus abusionem, quae non habentibus nomen suum accomodat quod in proximo est.* Cf. anche De Lacy (1948) p. 259-60. Quintiliano fa una distinzione tra la catacresi, che viene praticata quando non ci sono termini specifici utilizzabili, e la metafora, utilizzata quando il termine esiste. I poeti comunque, usano la catacresi anche con parole che già posseggono un senso proprio: *Discernendumque est ab hoc totum traslationis istud genus, quod abusio est ubi nomen defuit, tralatio ubi alio fuit. Nam poetae solent abusive etiam in iis rebus quibus nomina sua sunt vicinis potius uti, quod rarum in prorsa est* (cf. Quint. VIII, 6, 35).

[29] Quint. VIII, 6, 35. Cf. anche Cic. *Or.* 27, 94.

[30] Philod. *poem.* V, col. 17, 25-18, 15 Mangoni: ὅ δ εἰπὼν οὐ[μόνον]ταῦτα [λ]αμβά[ν]ειν, ἀλλὰ καὶ ὅτα[ν ἰδί]ως πρὸς τὰ πράγμαθ' εὑρ[η]σιλογῶνται, καθ' ὅν λ[ό]γον, φησί, καὶ τῶν Ἀν[τιμάχου ἐ]ροῦμέν τιν[α π]αι[δευτικά..]ΜΟΛΙΣ καὶ ΠΕ [......]Ν καὶ μετὰ συνγνώμης τὰ Ὁμήρου καὶ [Ἀρχι]λ[όχ]ο[υ χ]ρηστά ποιήματα [λεγ]όντων ἡμῶν, τὰ δὲ σ[ο]φ[α]ς ἔ[χοντα καὶ π]αιδευτι[κ]ὰς ἀναμφιλέκ[τω]ς καί π[ο]υ μᾶλλον, ἴσω[ς δὲ] καὶ κυ[ρι]ως, ἐκείνων κατα[χρησ]τικῶς προσ[αγ]ορευομ[έ]νων. καὶ δὴ γὰρ τὸ χρη[σ]τὸν καὶ σπο[υ]δαῖον [κ]α[ὶ α]στεῖον τῶν διανο[ι]ῶν καὶ τῶν [σ]υνθέ[σε]ων καὶ

Secondo Phillip De Lacy, l'utilizzo della catacresi nell'interpretazione omerica da parte degli Stoici si evince dall'affermazione dello Stoico anonimo in questo passo, secondo cui Omero è valido non κυρίως, ma καταχρηστικῶς, ovverossia non quando le sue parole vengono prese nel loro senso proprio, ma quando sono interpretate con la catacresi[31]. Secondo la Mangoni invece, la menzione della catacresi in questo passo non autorizzerebbe a vedere un'allusione all'esegesi allegorica della poesia; stando alla sua traduzione e alle sue riflessioni, in questo passo si dovrebbe scorgere piuttosto l'opposizione tra uso proprio (κυρίως) ed improprio (καταχρηστικῶς) del predicato *buono*[32].

B. Giudizio sull'esegesi di Cronio

6-12: Τῶν οὖν ἀναπτύσσειν (...) τὸν ποιητὴν πεφιλοτίμηται: Da queste linee traspare una critica al sistema esegetico di Cronio. Secondo Porfirio, fra tutti gli esegeti di ciò che Omero ha espresso in forma allegorica, Cronio sembra essere stato il migliore. La critica concerne il fatto che egli, invece di continuare ad esporre

τῶν ποιημά[τω]ν ὡμολόγησεν ἄν [κα]τηγορεῖν τῶν μ[ὲν κ]υρίως, τῶν δὲ κα[τα]χρηστικῶς. [Trad. Mangoni (1993)]. Sull'identificazione di questo autore non vi è ancora unanimità. L'ipotesi di Jensen che si trattasse di Aristone di Chio era stata accolta da buona parte della critica, ma gli studi più recenti hanno riaperto la discussione, anche alla luce di una nuova lettura del papiro, screditando questa identificazione. Nell'ultimo studio apparso sulla questione, Anna Maria Ioppolo ridà però vigore all'ipotesi dello Jensen: «L'apprezzamento particolare per la composizione e per l'euphonia, l'assolutismo e il radicalismo dei valori, l'intento educativo, l'importanza della τριβή, alcune affinità verbali e terminologiche con i frammenti di Aristone di Chio, aggiunte al fatto che Filodemo lo descrive come «uno che si attiene alle opinioni degli Stoici», suggeriscono che l'identificazione, per la prima volta proposta da Jensen, tra Aristone di Chio e l'autore della teoria poetica non è del tutto infondata»; cf. Ioppolo (2003), p. 149, a cui rimando per un riassunto delle varie opinioni.

[31] De Lacy (1948), p. 260. A p. 259 De Lacy, a proposito del frammento del *Περὶ Στυγός*, così si esprime: «In general, according to Porphyrius, Homer concealed his views of gods and daemons «by not talking about them προηγουμένως (i.e. with words employed in their primary meanings), but by using what he says with catachresis (καταχρῆσθαι) for the presentation (παράστασιν) of other things»». Sull'utilizzo di καταχρεστικῶς si veda anche Porph. *Sent.* [UPR 76], p. 749-750 (commento a *Sent.* 42, 6-7).

[32] Mangoni (1993), p. 250-251.

le sue teorie seguendo il testo di Omero e ciò che esso contiene, quando Omero non lo soddisfa più, va a cercare argomentazioni in altre fonti. Oltretutto, invece di adattare le sue teorie a quanto dice Omero, al contrario cerca di piegare il poeta verso le proprie.

Questa critica fa pensare alla linea esegetica di Aristarco, che Porfirio fa sua nelle *Quaestiones Homericae* seguendo il principio dell'῞Ομηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν: «(...) tentando io di dimostrare che, nella maggior parte dei casi, Omero s'interpreta da se stesso, mentre noi, per l'istruzione ricevuta da fanciulli, andiamo escogitando per lo più interpretazioni sottili, invece di considerare attentamente quel che egli dice (...)»[33].

7: ὑπονοίας: cf. *supra* commento a δι'αἰνιγμάτων.

8: ὁ Πυθαγόρειος Κρόνιος: Cronio, definito a volte come platonico, a volte come pitagorico (nel linguaggio neoplatonico i due termini sono praticamente equivalenti)[34], autore di cui conosciamo una sola opera (*Περὶ παλιγγενεσίας*), è spesso associato al più noto Numenio. Nella *Vita di Plotino* si dice che i loro ὑπομνήματα venivano letti, in funzione del soggetto, durante le lezioni di Plotino[35]. Dalla lunga citazione in apertura del *De antro* (cap 2-4) si evince che anche Cronio si era occupato del celebre passo omerico della grotta di Itaca, interpretandolo in maniera allegorica[36]. Per F. Buffière[37], Porfirio non fa altro che volgarizza-

[33] *Quaest. Hom.* 1. 1 [p. 1 Sodano]: (...) κἀμοῦ δεικνύναι πειρωμένου, ὡς αὐτὸς μὲν ἑαυτὸν τὰ πολλὰ ῞Ομηρος ἐξηγεῖται, ἡμεῖς δὲ ἐκ τῆς παιδικῆς κατηχήσεως περινοοῦμεν μᾶλλον ἐν τοῖς πλείστοις ἢ νοοῦμεν ἃ λέγει (...). Poco oltre, Porfirio esplicita la formula:' Ἀξιῶν δὲ ἐγὼ ῞Ομηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν αὐτὸν ἐξεγούμενον ἑαυτὸν ὑπεδείκνυον, ποτὲ μὲν παρκειμένως, ἄλλοτε δ' ἐν ἄλλοις «Io ritenendo di chiarire Omero a partire da Omero, dimostravo che egli interpreta se stesso, ora di seguito, altra volta altrove». A proposito di questo sistema esegetico da parte di Porfirio si veda Schäublin (1977).

[34] Si veda in proposito Centrone (1999), p. 139-168.

[35] Cf. *Vita Plot.* 14, 11.

[36] Secondo Buffière (1956), p. 423, la vicenda simbolica della prima discesa delle anime nella generazione e del loro ritorno si inserisce perfettamente nel contesto di un libro sulla palingenesi.

[37] Buffière (1956), p. 419: «L'Antre des Nymphes est signé de Porphyre: mais Porphyre n'a fait que vulgariser la pensée de Numénius et de Cronius,

re il pensiero di Cronio e Numenio, che egli cita continuamente e non manca di avvertire quando se ne distacca. L'importanza di questi due esegeti risiede nel fatto che essi (verosimilmente Cronio ha seguito il pensiero del maestro Numenio) hanno dato una svolta decisiva all'esegesi omerica, interpretando il poeta alla luce del misticismo neopitagorico[38].

Verosimilmente, Porfirio venne a contatto con le loro opere molto presto. Oltre che alla scuola di Plotino, egli poteva averli letti già da Longino[39], o anche nella biblioteca di Origene a Cesarea[40].

Per una nota bio-bibliografica più esaustiva, cf. *infra* APPENDICE I, *Prosopografia* s. v. Cronio, p. 298-299.

9: ἄλλα τε ἐφαρμόζει: «Adatta altre cose». A cosa si riferisce ἄλλα? Buffière traduce: «pourtant, en bien des cas, il fait appel à d'autres (d'autres sources qu'Homère), pour les faire concorder avec les doctrines proposées (...)»[41]. Lamberton: «but on the whole he fits extraneous material to the texts in question since he is unable to apply Homer's own (...)»[42]. Ἄλλα è dunque ciò a cui Cronio si volge quando non riesce a trovare in Omero ciò che gli serve per giustificare la propria linea esegetica. Stando a quanto si può trovare nell'*Antro delle Ninfe*, in ἄλλα possiamo scorgere riferimenti alle dottrine di Mosè, di Orfeo o di Zoroastro (per citarne alcune).

à qui d'ailleurs il se refère plusieures fois, comme un honnête écrivain cite ses sources».

[38] Cf. *ibid.* p. 424. Simonini (1986), p. 90.

[39] In *Vita Plot.* 20, 74 Porfirio afferma che Longino, nella prefazione del suo libro *Sul fine*, asseriva che gli scritti di Plotino sui principi di Pitagora e di Platone erano molto più precisi di quelli di Numenio, di Cronio, di Moderato e di Trasillo. Per il *Περὶ τέλους* di Longino si vedano le p. 18-20 e il fr. 4 (p. 145) di Patillon-Brisson (2001).

[40] In un passo conservato in Eusebio di Cesarea (*Hist. Eccl.* VI, 19, 8 [=*Contra Christianos*, fr. 39 Harnack]), Porfirio stesso dice che Origene «frequentava gli scritti di Numenio, di Cronio, di Apollodoro, di Longino, di Moderato, di Nicomaco e degli uomini celebri presso i pitagorici».

[41] Buffière (1956), p. 424.

[42] Lamberton (1986), p. 113.

Fr. 2 [= **377F** Smith]
Stob. I, 49, 53 (I 421,22-427,3 Wachsm.)

Struttura del frammento

A. Intenzione programmatica (2-6).
B. I tre luoghi in cui Omero ha disposto le anime (6-21).
   1. Primo luogo: La terra.
   2. Secondo luogo: La pianura Elisia.
C. Terzo luogo: l'Ade (21-71).
   1. Distinzione fra le anime al di qua e quelle al di là dell'Acheronte.
   2. Le punizioni delle anime nell'Ade.
   3. Le anime che hanno varcato l'Acheronte.
   4. La funzione del sangue. Tiresia e la sua condizione particolare.
   5. Citazione di Empedocle.
   6. Disposizione delle anime al di là dell'Acheronte.
D. Le divinità e le loro punizioni (72-92).
   1. Il Tartaro.
   a Lo Stige nel Tartaro.
E. La condizione delle anime degli insepolti (92-116).
   1. Patroclo.
   2. Elpenore.

Commento

A. Intenzione programmatica

2-6: «Sugli dèi basti quanto abbiamo detto. In seguito, dopo avere distinto in che modo Omero abbia ripartito ciò che riguarda le anime nell'Ade e avendo trattato nel dettaglio dei castigati, attaccheremo il discorso sullo Stige, che, secondo Omero, supponiamo, è stato preposto al castigo dei demoni peccatori»: Queste frasi iniziali forniscono indicazioni utili per tentare di ricostruire i contenuti dell'opera stessa e per cercare di mettere in ordine i frammenti. Se la prima frase significa soltanto «per quanto riguar-

da gli dèi, basta così», dobbiamo supporre una parte del discorso precedente a questo frammento che trattasse degli dèi. In questo caso potremmo considerare questo frammento come il primo di quelli conservati[43]. Se invece leggiamo nel περὶ τῶν θεῶν εἰρήσθω τοσαῦτα un riferimento al titolo del trattato di Apollodoro (*Περὶ θεῶν*), questo frammento deve seguire il *Fr. 4*.

La seconda frase annuncia lo sviluppo dello scritto: Porfirio parlerà dapprima della disposizione delle anime nei poemi omerici, poi dei suppliziati ed infine comincerà la trattazione dello Stige. Ad una prima lettura si potrebbe dire che nel contenuto del frammento ritroviamo quanto annunciato dal filosofo. Dalle linee 8 a 27 si parla dei tre luoghi in cui Omero ha disposto le anime. Dalla linea 30 a 84 sono elencati i tipi e i luoghi di punizione delle anime nell'Ade. Dalla linea 84 a 87 si accenna alle punizioni degli dèi, nel Tartaro, e subito dopo (87-92) Porfirio parla dello Stige come castigo delle divinità peccatrici. A partire dalla linea 92 si ritorna a parlare delle anime degli insepolti, e poi di quelle che hanno finalmente attraversato il fiume. Il discorso sulla natura delle anime nell'Ade continua poi nel *Fr. 3*, che si chiude con un'altra frase emblematica: «Pur essendo tutte queste cose piene di molta sapienza divina noi le percorriamo in breve per il fatto che ora l'argomento non verte su di esse, ma sono state necessariamente prese in considerazione, in vista anche dell' esegesi sullo Stige». Rispetto a quanto annunciato nella frase programmatica all'inizio del *Fr. 2*, credo che i contenuti del *Fr. 2* e *Fr. 3* si possano situare nel contesto della disposizione omerica delle anime. Il discorso sullo Stige, che appare come l'argomento principale di questo scritto, ha solo un piccolo accenno nel *Fr. 2* (87-92) e verrà sviluppato nei frammenti *4*, *5*, *6* e in una parte del trattato che purtroppo non è stata conservata[44].

3: ὅπως Ὅμηρος διέταξε (...): Come noto, nei poemi omerici si trovano spesso incongruenze dovute alle diverse fasi di redazione, per cui la concezione delle anime nell'ultimo canto

[43] Facendo astrazione dal *Fr. 1*, per la collocazione del quale cf. *supra* INTRODUZIONE, *ordine dei frammenti*, p. 38-40.

[44] In realtà, anche il *Fr. 7* continua il discorso sullo Stige, dato che esso attesta la presenza di un'acqua ordalica in territorio indiano (verosimilmente l'acqua Stigia; cf. comm. *Fr. 7*).

dell'*Odissea* (in cui quelle dei Proci vengono condotte nell'Ade da Ermes psicopompo) varia rispetto al resto del *corpus*. Porfirio, invece, non fa alcuna distinzione fra *Iliade*, *Odissea* e *Inni*, attribuendo tutto ad Omero.

5-6: τῶν ἁμαρτανόντων τετάχθαι δαιμόνων ὑπειλήφαμεν: vedi *infra* linee 91-92 «ciò che è l'Erinni per le anime ingiuste, lo Stige lo è per i demoni che hanno commesso ingiustizia».

B. I tre luoghi in cui Omero ha disposto le anime.

6-7 : πληρώσας (...) βασιλείας : Il riferimento è a Hom. O 187-193 in cui viene evocata la divisione del mondo in tre regni che vengono attribuiti dalla sorte a Zeus (il cielo), Poseidone (il mare) e Ade (gli inferi): «Siamo tre fratelli, figli di Crono, che Rea generò, Zeus, io, e terzo Ade, signore degli inferi. E tutto in tre fu diviso, ciascuno ebbe una parte. A me toccò in sorte di vivere sempre nel bianco mare; Ade ebbe l'ombra nebbiosa, e Zeus si prese il vasto cielo fra le nuvole e l'etere. La terra è comune a tutti, e così l'alto Olimpo»[45]. Il passo è ripreso anche da Platone nel *Gorgia*[46]: «Come narra Omero, Zeus, Poseidone e Plutone, quando nelle loro mani passò l'impero del padre, se lo divisero fra di loro». Per le interpretazioni di questo tema da parte degli allegoristi, si veda Buffière (1956), p. 117-122.

7-8: τῶν ψυχῶν ἃς ἀθανάτους εἶναι νενόμικε: Platone, se da un lato rimprovera ad Omero (per esempio nella *Repubblica*) un quadro inaccettabile della vita dei morti, dall'altro ne adotta alcuni tratti per comporre uno dei suoi quattro grandi miti dell'aldilà, quello finale del *Gorgia*. Plutarco sembra avere la stessa attitudine quando nel *De audiendis poetis*[47] giudica pure fantasie i racconti sull'evocazione dei morti, ma non esita a definire credenti coloro i quali adottano riguardo all'anima le opinioni di Pitagora,

[45] Hom. O 187-193 : τρεῖς γάρ τ' ἐκ Κρόνου εἰμὲν ἀδελφεοὶ οὓς τέκετο Ῥέα /Ζεὺς καὶ ἐγώ, τρίτατος δ' Ἀΐδης ἐνέροισιν ἀνάσσων. / Τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς·/ἤτοι ἐγὼν ἔλαχον πολιὴν ἅλα ναιέμεν αἰεὶ / παλλομένων, Ἀΐδης δ' ἔλαχε ζόφον ἠερόεντα, / Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσι· /γαῖα δ' ἔτι ξυνὴ πάντων καὶ μακρὸς Ὄλυμπος.

[46] *Gorgia*, 523a.

[47] *De aud. poet.* 16e.

di Platone e di Omero[48]. Nel *De Homero* dello Pseudo Plutarco, Omero è presentato come il primo autore ad avere affermato l'immortalità dell'anima, affermazione ripresa poi più tardi da Pitagora e da Platone (scrive l'autore)[49]. Nei commenti degli *scolii* vi sono diversi passi che testimoniano l'intento di attribuire ad Omero una credenza nell'immortalità dell'anima[50]. Spesso laddove il testo potrebbe indurre ad equivoci lo scoliaste interviene con dei commenti mirati a dissipare i dubbi[51].

L'immortalità della ψυχή omerica parrebbe confermata dal fatto che essa, una volta uscita dal corpo per recarsi nell'Ade o sull'isola dei beati, ivi continua per sempre l'esistenza. Un esempio è dato dalle parole di Patroclo citate anche da Porfirio[52]: «(...)

[48] Cf. Plut. *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, 28. Spesso Plutarco riconosce ad Omero la lontana paternità delle teorie sull'immortalità dell'anima.

[49] Il capitolo più interessante a questo proposito è sicuramente *De Homero*, II, 122 [ed. Kindstrand]: Τὸ μὲν δὴ τῶν δογμάτων Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος γενναιότατόν ἐστι, τὸ εἶναι τὴν ψυχὴν ἀθάνατον, ᾗ καὶ πτερὰ τῷ λόγῳ προστίθησιν ὁ Πλάτων. Τίς οὖν τοῦτο πρῶτον ἀνεφώνησεν ἢ Ὅμηρος, εἰπὼν ἄλλα τε καὶ ταῦτα· ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων πταμένη Ἄιδόσδε βεβήκει [Π 856 = X 362], εἰς τὸν ἀειδῆ καὶ ἀόρατον, εἴτε ἀέρα θείη τις εἴτε ὑπόγειον τόπον. «La più nobile fra tutte le dottrine di Pitagora e Platone, è che l'anima sia immortale; perciò Platone le ha attribuito delle ali, in un dialogo [cf. *Phaedr.* 251 b 7, etc.]. Chi dunque ha espresso ciò per primo, se non Omero, dicendo, fra le altre cose, anche questo: «l'anima, volata via dalle membra, scese nell'Ade», ossia verso un luogo invisibile e che non si vede, sia che uno lo ponga nell'aria, o sotto terra».

[50] Il sacrificio ai morti e l'evocazione delle loro ombre sono spesso citati come prove. Cf. *Schol. in Hom. Od.* κ 517, p. 477, 14-18 Dindorf: βόθρον] ἐνταῦθα ὁ ποιητὴς τὴν νεκυομαντείαν δηλοῖ, καὶ παρίστησι διὰ τῆς τῶν νεκρῶν θυσίας καὶ τῆς τῶν εἰδώλων αὐτῶν ἐπιφανείας ἀθανάτους εἶναι τὰς ψυχάς· τὸ γὰρ λέγειν "ὁ δ' Ἀϊδόσδε βεβήκει" [Hom. γ 110, ζ 11.], σημαντήριόν ἐστιν ὡς αἱ ψυχαὶ παραμένουσαι οὐ διαφθείρονται. Q. «Qui il poeta illustra la negromanzia, e dimostra attraverso il sacrificio per i morti e l'apparizione dei loro fantasmi, che le anime sono immortali; infatti, dire "egli scese nell'Ade" è segno che le anime restanti non periscono».

[51] Per esempio, nel caso di Hom. X 325, dove Omero parla della distruzione della ψυχή, lo scoliaste aggiunge (*Schol. in Hom. Il. X 325*, t. IV, p. 296, 16-18 Dindorf): (...) καίτοι ἀθάνατον οἶδε τὴν ψυχήν. Νῦν οὖν τὴν ἀφάνειάν φησιν αὐτῆς καὶ τὸν ἀπὸ τοῦ σώματος χωρισμόν « (...) eppure sa che l'anima è immortale, ma vuole parlare della sua sparizione e separazione dal corpo».

[52] Cf. *fr 2*, 107-108..

mai più verrò fuori dall'Ade quando del fuoco m'avrete reso partecipe»[53].

1. Primo luogo: la terra.

8-10: È evidente che il primo dei tre luoghi sia il regno dei viventi, nel quale la ψυχή è ancora legata al σῶμα. Interessante notare la distinzione tra ζῷα e ἄνθρωποι. In Omero ovviamente non vi sono accenni alla questione della psicologia animale[54].

2. Secondo luogo: la pianura Elisia.

10-21: ' Ηλύσιον πεδίον: Il secondo luogo è la *pianura Elisia* (o *Campi Elisi*). I *Campi Elisi* appaiono per la prima volta proprio in questi versi dell'*Odissea* (e in Omero non vi sono altre menzioni). Il termine ' Ηλύσιον[55] sembra poi non essere più attestato fino ad Apollonio Rodio[56]. Nel mito delle Età, trattando della quarta stirpe, quella degli uomini-eroi, chiamati semidei, che parteciparono alle guerre di Tebe e di Troia, Esiodo parla invece delle *isole dei beati* (μακάρων νῆσοι), riservate da Zeus ad alcuni di loro: «(...)

[53] Hom. Ψ 75-76.

[54] Il tema dell'anima in un corpo animale è ampiamente dibattuto da Porfirio nel *De abstinentia* e nel *De regressu animae*.

[55] Diversi sono stati i tentativi presso gli antichi di spiegare l'etimologia di 'Ηλύσιον (cf. *Schol. in Hom. Od.* δ 563, p. 221 Dindorf: ἀλλά σ' ἐς 'Ηλύσιον πεδίον] ἐκ τοῦ λύω. Λύονται γὰρ τῶν βιωτικῶν δεσμῶν οἱ ἀπελθόντες ἐκεῖ. Καὶ κατὰ πλεονασμὸν τοῦ η 'Ηλύσιον. E. τὸ τῶν ἡρώων ἐνδιαίτημα ἦν κεκλημένον ἀπὸ 'Ηλυσίου τοῦ 'Ελευθερίου, εὐσεβεστάτου γενομένου. ἢ παρὰ τὸ ἄλυτα ἐν αὐτῷ μένειν τὰ σώματα. ὁ δὲ τόπος ἐν ταῖς καλουμέναις Μακάρων νήσοις, ἔξω τῆς καθ' ἡμᾶς οἰκουμένης. E.V. τὸ 'Ηλύσιον πεδίον οἱ νεώτεροι Μακάρων εἰρήκασι νήσους. P.Q.T. 'Ηλύσιον πεδίον] παρὰ τὸ λύσιν εἶναι τῶν κακῶν, ἢ παρὰ τὸ τοὺς λυσσῶντας ὀνεῖσθαι. ἔστι δὲ εἶδος βοτάνης ἐν ταῖς ὁδοῖς φυομένη, πορφύρεα ἔχουσα φύλλα. T. Eust. *In Od.* IV 563, t. I, p. 182, 16-37 Stallbaum; Esich. s.v.' Ηλύσιον, vol. II, p. 281 Latte; Celso, *ap.* Orig. *Contra Celsum*, VII, 28). Secondo Rohde (1890-1894; tr. 1982), p. 79, n. I, quella esatta è data dall'*Etymologicum Magnum*, (s.v. 'Ηλύσιον Πεδίον, col. 428, 35-36 Gaisford): παρὰ τὴν ἔλευσιν, ἔνθα οἱ εὐσεβεῖς παραγίγνονται. Per le interpretazioni moderne cf. Chantraine (1999), s.v. 'Ηλύσιον, p. 411.'Ηλύσιον è stato avvicinato a ἐνήλυσιος «colpito dal fulmine» (cf. W.Burkert, in *Glotta*, XXXIX (1960), p. 208-313). In seguito, per un'errata interpretazione, ἐνήλυσιος è stato inteso come ἐν ' Ελυσίῳ «nell'Elisio».

[56] Cf. Ap. Rhod. IV, 811.

[57] Hes. *Erga* 167-173: τοῖς δὲ δίχ' ἀνθρώπων βίοτον καὶ ἤθε' ὀπάσσας /

ma altri lontano dagli uomini, dando loro vitto e dimora, il padre Zeus Cronide della terra li pose ai confini. Abitano con il cuore lontano da affanni nell'isole dei beati presso Oceano dai gorghi profondi, felici eroi ai quali dolce raccolto tre volte in un anno, abbondante, produce il suolo fecondo»[57]. Le due terminologie sembrano designare lo stesso concetto[58] di luogo destinato a pochi eletti. Celso, parlando di questo luogo riservato ai fortunati, dice che alcuni lo chiamavano *isole dei beati* ed altri *pianura Elisia*, per il fatto che lì vi era la liberazione (λύσις) dai mali[59]. Luciano, nei *dialoghi dei morti* mette in bocca a Minosse queste parole: «voi invece, i buoni, su, svelti alla pianura Elisia e andate ad abitare nelle isole dei beati, in compenso delle azioni giuste compiute in vita.»[60]; nella *Storia Vera* descrive lungamente l'Isola dei beati, sulla quale regna Radamanto[61].

La localizzazione esatta di questo luogo non è chiara[62]. Porfirio usa l'espressione παρὰ τὸν Ὠκεανόν. Omero la situa sempli-

Ζεὺς Κρονίδης κατένασσε πατὴρ ἐς πείρατα γαίης. / καὶ τοὶ μὲν ναίουσιν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες / ἐν μακάρων νήσοισι παρ' Ὠκεανὸν βαθυδίνην,/ὄλβιοι ἥρωες, τοῖσιν μελιηδέα καρπὸν /τρὶς ἔτεος θάλλοντα φέρει ζείδωρος ἄρουρα. [Trad. Arrighetti].

[58] Cf. *Schol. in Hom. Od.* δ 563, p. 221, 14-15 Dindorf: τὸ Ἠλύσιον πεδίον οἱ νεώτεροι Μακάρων εἰρήκασι νήσους. P.Q.T.

[59] Celso, *ap.* Orig. *Contra Celsum*, VII, 28: ἱστόρηται θείοις ἀνδράσι παλαιοῖς εὐδαίμων βίος ψυχαῖς εὐδαίμοσιν· ὠνόμασαν δὲ [οἱ δὲ] οἱ μὲν μακάρων νήσους, οἱ δὲ "Ἠλύσιον πεδίον" ἀπὸ τῆς λύσεως τῶν ἔνθεν κακῶν, ὥσπερ καὶ Ὅμηρος· ἀλλά σ' ἐς Ἠλύσιον πεδίον καὶ πείρατα γαίη/ἀθάνατοι πέμψουσι /τῇ περ ῥηίστη βιοτή. «Uomini antichi divinamente ispirati hanno narrato di una vita felice riservata alle anime felici: alcuni l'hanno chiamata "isole dei beati", altri, pianura Elisia, dalla liberazione dei mali di quaggiù, come dice anche Omero: ma te nella pianura Elisia, ai confini della terra gli immortali invieranno, e là piacevolissima è la vita».

[60] *Dialog. Mort.* 24 (30) 9-11: ὑμεῖς δὲ οἱ ἀγαθοὶ ἄπιτε κατὰ τάχος εἰς τὸ Ἠλύσιον πεδίον καὶ τὰς μακάρων νήσους κατοικεῖτε, ἀνθ' ὧν δίκαια ἐποιεῖτε παρὰ τὸν βίον.

[61] *Verae hist.* II, 5-6.

[62] La questione della localizzazione delle isole dei beati è affrontata anche da Gelinne (1988), a cui rinvio anche per le questioni etimologiche e le varie intepretazioni di questo luogo «paradisiaco». Si veda anche Ballabriga (1986), p. 118-123.

cemente πείρατα γαίης. Esiodo riprende πείρατα γαίης, e specifica παρ' Ὠκεανὸν βαθυδίνην; per Pindaro «brezze oceaniche avvolgono l'isola dei beati»[63]. La tendenza comune è dunque di situare questo luogo ai confini del mondo; i commentatori antichi se lo raffigurano all'estremo occidente[64].

Nel frammento 383 Smith vi è un'interpretazione allegorica dello stesso passo omerico qui commentato da Porfirio (i versi citati sono Hom. δ 563-564). L'autore[65] interpreta la pianura Elisia come la parte visibile della luna illuminata dal sole, tesi che trova una forte analogia con quanto esprime Plutarco nel *De facie*, in cui il filosofo di Cheronea cita lo stesso verso omerico[66].

Esiodo riserva le isole dei beati agli eroi morti; secondo Porfirio, Omero destina i campi Elisi τοῖς δικαίοις, ma non è chiaro quali siano i criteri per accedervi[67]. Stando a Hom. δ 569 (questo verso, che chiude il passo omerico dedicato ai campi Elisi, non è riportato nella citazione di Porfirio) Menelao potrà risiedervi poiché ha sposato Elena ed è genero di Zeus[68]. Anche Radamanto,

[63] Pind. *Ol.* 2, 70-72: ἔνθα μακάρων /νᾶσον ὠκεανίδες /αὖραι περιπνέοισιν.

[64] Dietrich (1893, p. 20 sgg.) si chiede se l'Elisio omerico e le isole dei beati non siano assimilabili al «giardino degli dèi», presente in molte tradizioni, situato all'occidente del mondo e non difficilmente identificabile con il giardino delle Esperidi. Tutti questi luoghi meravigliosi sono spesso situati all'estremo occidente, bagnati dall'Oceano e vicini alla regione dove il sole, al tramonto, torna al suo palazzo.

[65] I frammenti 382 e 383 Smith sono attribuiti da Sandbach e Bernardakis a Plutarco. Per un'analisi della questione, cf. *infra* APPENDICE II a p. 305-310.

[66] Cf. Plut. *De facie*, 942 f: ὥσπερ καὶ Ὅμηρος ἐπικρυψάμενος οὐ φαύλως τοῦτ' εἶπεν· "ἀλλά ‹σ'› ἐς Ἠλύσιον πεδίον καὶ πείρατα γαίης". Ὅπου γὰρ ἡ σκιὰ τῆς γῆς ἐπινεμομένη παύεται, τοῦτο τέρμα τῆς γῆς ἔθετο καὶ πέρας. «Come bene espresse in forma velata anche Omero, dicendo ciò: "ma te nella pianura Elisia, ai confini della terra" infatti ha posto come limite e confine della terra, là dove finisce di diffondersi l'ombra della terra». Poco oltre [944 c] Plutarco definisce la pianura Elisia come il versante della luna affacciato al cielo: ὀνομάζεσθαι δὲ τὰ μὲν πρὸς οὐρανὸν τῆς σελήνης Ἠλύσιον πεδίον.

[67] Secondo Gelinne, per Omero ed Esiodo il criterio sarebbe il divino arbitrio, mentre per Pindaro ci sarebbe un criterio etico; cf. Gelinne (1988), p. 234.

[68] Hom. δ 569: οὕνεκ' ἔχεις Ἑλένην καί σφιν γαμβρὸς Διός ἐσσι.

figlio di Zeus, è nei campi Elisi, ma suo fratello Minosse è nell'Ade[69]. Achille, figlio della dea Teti, è nell'Ade, così come altri grandi eroi quali Patroclo, Agamennone ed Aiace.

13-20: I versi citati sono di Hom. δ 561-568. Sono le parole che il vecchio del mare Proteo indirizza a Menelao, che era venuto ad interrogarlo per conoscere la via del ritorno in Grecia[70]. Nel terzo verso i manoscritti riportano ἀλλὰ δ', e Wachsmuth propone di leggere ἀλλὰ σ'. Omero ha ἀλλά σ' ἐς che permette di conservare il dattilo iniziale. Nell'ultimo ho integrato (come anche gli altri editori) con Omero ἀνθρώπους, non riportato dai codici.

21: τούτοις μὲν οὖν καὶ τὰ σώματα παρεῖναι: In effetti i campi Elisi (come le isole dei beati) non sono un luogo destinato ai morti, ma a personaggi che vi vengono trasportati quando ancora sono vivi, per godervi una condizione di immortalità, simile a quella degli dèi, con anima e corpo. Il destino riservato a Menelao fa pensare ad altri casi di eroi sottratti dagli dèi al mondo dei mortali, come Ganimede[71], Titono[72], Ino Leucotea[73] ecc. Altre leggende analoghe narrate dai poeti ciclici si sono verosimilmente ispirate a questo passo omerico, come quella di Ifigenia trasportata in Tauride e resa immortale[74], di Memnone[75] scampato alla morte grazie alle preghiere di Eos, di Achille sottratto da Teti dalla pira funebre e portato all'isola di Leuca[76]. Nella *Telegonia*[77] Penelope, Telemaco e Telegono godono dell'immortalità presso

[69] Cf. Hom. λ 568-571 e *infra* l. 46.

[70] Era stata Eidotea, figlia di Proteo, impietosita da Menelao fermo sull'isola di Faro a causa di una bonaccia, a suggerire a quest'ultimo di interrogare il padre per conoscere la via del ritorno. Proteo, divinità multiforme, narra a Menelao anche il destino degli altri eroi greci di ritorno da Troia, in particolare la morte del fratello Agamennone. Cf. Hom. δ 351-572.

[71] Cf. Hom. Υ 232-235.

[72] Rapito da Aurora, cf. Hom. Λ 1; Hom. ε 1.

[73] Hom. ε 333-335.

[74] *Cypria*, Argumentum, p. 41, 47-49 Bernabé.

[75] *Aethiopis*, Argumentum, p. 68, 14-69, 15 Bernabé.

[76] *Ibid.* p. 69, 19-22 Bernabé. Cf. Rohde (1890-1894; tr. 1982), p. 90-92.

[77] *Telegonia*, Argumentum, p. 102, 18-103, 20 Bernabé. Lo stesso argomento si ritrova nei *Νόστοι*.

Circe. Come traspare dalle analisi di Rohde[78] (il quale osserva, tra l'altro, come, pure ispirandosi al passo omerico, le varie tradizioni non approfittino dell'Eliseo per trasportarvi i propri eroi partecipi di un analogo destino) all'epoca dei poeti ciclici la divinizzazione degli eroi era divenuta quasi la regola, visto che anche un personaggio minore come Telegono (che è comunque figlio di Circe e Odisseo) ha potuto beneficiarne.

C. Terzo luogo: l'Ade.

21-23: Τρίτον δὲ τόπον λέγει ὃν ψυχῶν τοῦ σώματος τούτου ἀπολυθεισῶν ὑπείληφεν εἶναι τὸν ἐν Ἅιδου: Qui comincia la trattazione del terzo e più interessante luogo di residenza delle anime, l'Ade, in cui esse giungono dopo essersi separate dal corpo. Il fatto che Porfirio specifichi τοῦ σώματος τούτου suggerisce che egli alluda al corpo carneo, distinto da quello pneumatico[79].

23: ταύτας δὲ εὐθὺς μὲν χωρεῖν εἰς Ἅιδου: Generalmente nei poemi omerici al momento della morte l'anima esce dal corpo, (dalla bocca o da una ferita) e scende nell'Ade[80]. Un'altra prassi è seguita invece nella seconda *Nekyia*, in cui le anime dei Proci defunti vengono scortate verso l'Ade da Ermes Psicopompo[81]. In altre due occasioni, vengono menzionate le Chere come conduttrici di anime nell'Ade[82].

[78] Per le considerazioni di Rohde (1890-1894; tr. 1982) sul tema dell'isola dei beati si vedano in particolare le p. 71-114.

[79] La questione del πνεῦμα è sviluppata da Porfirio nella *Sentenza* 29. Per le discussioni legate a questo tema si veda *infra* p. 160-163.

[80] Cf. Hom. Π 855-6; Hom. Χ 361-2 (lo stesso verso formulare è usato per descrivere la morte di Patroclo e quella di Ettore) : Ὣς ἄρα μιν εἰπόντα τέλος θανάτοιο κάλυψε· / ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων πταμένη Ἄϊδος δὲ βεβήκει. «Mentre parlava così, la morte lo avvolse; l'anima volata via dalle membra, scese nell'Ade». Hom. κ 559-560 e λ 64-65 (l'anima di Elpenore) : (...) αὐχὴν / ἀστραγάλων ἐάγη, ψυχὴ δ' Ἄϊδόσδε κατῆλθεν. «(...) l'osso del collo si spezzò, l'anima scese giù nell'Ade».

[81] Cf. Hom. ω 1-204.

[82] Cf. Hom. Β 302 e soprattutto ξ 207.

1. Distinzione fra le anime al di qua e quelle al di là dell'Acheronte.

23-27: La prima distinzione avviene fra le anime di coloro che hanno avuto sepoltura e quelle di coloro che non sono stati sepolti. A questi ultimi non è concesso oltrepassare l'Acheronte[83], ma devono stare di fuori, nella Prateria e nei boschi sacri di Persefone[84].

Ἔξω τοῦ Ἀχέροντος: al di là dell'Acheronte. Per la geografia degli inferi, cf. INTRODUZIONE, p. 44-47.

Fra gli insepolti si trovano Patroclo ed Elpenore, dei quali si parlerà in seguito (92-116).

ἔσω περάσαι κωλυομένας: cf. Hom. Ψ 73-75 (Patroclo si rivolge ad Achille): «Lontano mi tengono le anime, fantasmi dei morti, non vogliono che tra loro mi mescoli di là dal fiume, ma erro così per la casa larghe porte di Ade»[85].

ἐντός è da intendere nel significato di *al di qua*, di qua (cf. latino *cis*, *citra*). Si veda per esempio l'espressione ἐντὸς τοῦ Πόντου (di qua del Ponto) in Erodoto IV, 46, 1; τῶν ἐντὸς Ἅλυος ποταμοῦ *di quelli al di qua del fiume Alis* (Erodoto I, 6, 1); ἐντὸς ὁρῶν Ἡρακλείων *al di qua delle colonne d'Ercole* (Plato, *Tim.* 25c).

27-30: Le anime dei defunti che hanno ricevuto una sepoltura possono recarsi al di qua del fiume, ma solo se non sono meritevoli di un castigo. In tal caso, anche ad esse è vietato attraversare il fiume, perché devono subire i castighi all'esterno. Dato che le punizioni sono di tipo immaginativo, è logico che avvengano al di fuori della zona circoscritta dall'Acheronte, passato il quale, le anime perdono la memoria delle vicende umane, e dunque non sono più passibili di punizione (cf. *infra* l. 41-42 e *Fr. 3*, 8-15).

[83] In realtà, nell'*Iliade* non vi è menzione esplicita dell'Acheronte. L'anima di Patroclo deve attraversare il fiume per raggiungere le altre, ma non è specificato di quale fiume si tratti (cf. Hom. Ψ 65-73). Nell'*Odissea* Odisseo giunge all'ingresso del regno dei morti dopo aver attraversato l'Oceano. L'Acheronte è menzionato una sola volta (κ 513) come uno dei fiumi all'interno delle case putrescenti di Ade. Per la tradizione successiva, il fiume che le anime devono attraversare è comunque l'Acheronte.

[84] Cf. Hom. κ 509-510; e *Fr. 8* e 9.

[85] Τῆλέ με εἴργουσι ψυχαὶ εἴδωλα καμόντων, / οὐδέ μέ πω μίσγεσθαι ὑπὲρ ποταμοῖο ἐῶσιν / ἀλλ' αὔτως ἀλάλημαι ἀν' εὐρυπυλὲς Ἄιδος δῶ. [Trad. Calzecchi Onesti]. Si veda anche *infra*, l. 104 e *Fr. 3*, 7.

2. Le punizioni delle anime nell'Ade.

30-47: Le anime che non hanno ancora oltrepassato l'Acheronte posseggono ancora il ricordo (μνήμη) di quanto hanno vissuto (l. 27-28). Quelle che attraversano il fiume, perdono la facoltà di percepire le vicende umane (l. 28-30), poiché il fiume concede loro l'oblio (l. 41-42). Non avendo più un corpo carneo a disposizione, le punizioni avvengono mediante delle rappresentazioni delle cose terribili che hanno vissuto nella loro esistenza terrena. Una volta oltrepassato il fiume, cessando la facoltà di avere dei ricordi, cessano anche i tormenti.

In questo e nel frammento seguente del *Περὶ Στυγός* troviamo uno sviluppo interessante della dottrina secondo cui le pene dell'inferno sono di tipo immaginativo. Questa teoria si basa sull'idea, esposta da Porfirio anche nella *Sentenza* 29, e ripresa da Sinesio nel *De Insomniis*[86] che vi sia un tipo di esistenza idolica o immaginativa. L'espiazione nell'oltretomba secondo Porfirio è resa possibile dall'εἴδωλον[87] e i presupposti della teoria che collega le pene dell'aldilà con il veicolo dell'anima, si ritrovano già in Plotino[88]. Il soffio (πνεῦμα) è al tempo stesso il supporto dell'im-

[86] Porfirio ha ispirato molti passi di quest'opera di Sinesio. I capitoli più interessanti sono sicuramente i primi 10 ed in particolare i cap. 6 e 7. Sull'influenza di Porfirio come fonte della teoria del *pneuma* in Sinesio non c'è unanimità fra i commentatori moderni. Dopo lo studio fondamentale di Lang (1926), che individuava in Porfirio la fonte principale, se non unica, Deuse (1983) ha riaperto il dibattito attribuendola a Giamblico. Per uno studio approfondito della dottrina del *pneuma* in Sinesio, si veda Toulouse (2001). Per una panoramica sul dibattito riguardo alle fonti, si veda da ultimo Chase (2005).

[87] Cf. Smith (1974), p. 156; Setaioli (1995), p. 52.

[88] Cf. *Enn.* I, 1, 12, 23-35: L'anima che si inclina per illuminare il mondo inferiore emette un εἴδωλον che la prolunga ancora verso il basso, mentre lei stessa rimane ancora a contemplare l'intelligibile (Plotino cita Eracle ed il suo εἴδωλον); *Enn.* IV, 3, 27, 7-10: l'εἴδωλον di Eracle nell'Ade. Si veda anche III, 9, 3, 11 sgg. e VI, 4, 16. A partire da queste nozioni plotiniane, che sono esse stesse un'elaborazione di quanto espresso da Platone nel *Fedone* (cf. 81 c-d), Porfirio ha costituito la propria nozione di un εἴδωλον distinto dall'anima: il riflesso è in un luogo, non l'anima; Cf. Porph. *Sent.* 29, p. 18, 1-5 Lamberz: (...) οὕτω καὶ ἐν Ἅιδου εἶναι ἔστι ψυχῇ, ὅταν προεστήκῃ εἰδώλου φύσιν μὲν ἔχοντος εἶναι ἐν τόπῳ, σκότει δὲ τὴν ὑπόστασιν κεκτημένου· ὥστε εἰ ὁ Ἅιδης ὑπόγειός ἐστι τόπος σκοτεινός, ἡ ψυχὴ καίπερ οὐκ ἀποσπωμένη τοῦ

maginazione (φαντασία), e il corpo dell'anima nell'aldilà. Seguendo la *Sentenza* 29, si individuano le seguenti tappe della teoria dell'ὄχημα-πνεῦμα[89]: L'anima raccoglie il suo *pneuma* dalle sfere celesti[90]; il *pneuma* accompagna l'anima alla sua uscita dal corpo[91]; è collegato all'immaginazione, poiché su di esso l'anima imprime un'impronta fantastica (τύπος τῆς φαντασίας) e in questo modo l'anima attira il proprio fantasma (εἴδωλον)[92]. A conferma del fatto che per Porfirio il πνεῦμα sia legato alla φαντασία, sta il fatto che la funzione delle immagini sia collegata alla πνευματικὴ ψυχή, anche nel *De regressu animae* (letto da S. Agostino), dove si trova l'espressione *anima spiritalis*. Questa parte spirituale dell'anima era preposta da Porfirio alla percezione delle immagini dei corpi: «parti animae (...) spiritali, qua corporalium rerum

ὄντος ἐν Ἅιδου γίνεται ἐφελκομένη τὸ εἴδωλον. «Allo stesso modo è proprio dell'anima stare nell'Ade, quando regge un fantasma che possiede una natura spaziale, ma che sussiste nelle tenebre; ne consegue che, se l'Ade sotterraneo è un luogo di tenebre, l'anima che regge il fantasma sta nell'Ade senza separarsi tuttavia dall'ente» [Trad. Girgenti]. Si veda il commento di J. Pépin, in Porph. *Sent.* [UPR 76] p. 592 e Dörrie-Baltes (2002, 2), *Bst.* 176, 2, p. 313-318.

89 Sulla teoria del veicolo dell'anima, oltre a Finamore (1985) si veda Toulouse (2001), in particolare le p. 218-241 sulla Sentenza 29 di Porfirio; p. 353-403 sul *De insomniis* di Sinesio; e naturalmente le p. 331-344 sul *De Styge* (con ricca nota 34 a p. 334-335 sulle punizioni immaginative dell'anima). Si vedano anche Dörrie-Baltes (2002, 1), *Bst.* 165, p. 374-401; il commento di Pépin, in Porph. *Sent.* [UPR 76], p. 593-596 e Zambon (2005).

90 *Sent.* 29, p. 18, 6-7 Lamberz: ἐξελθούσῃ γὰρ αὐτῇ τοῦ στερεοῦ σώματος τὸ πνεῦμα συνομαρτεῖ, ὃ ἐκ τῶν σφαιρῶν συνελέξατο. «infatti la accompagna lo spirito (pneuma) che ha preso dalle sfere celesti, nel momento in cui esce dal corpo materiale» [Trad. Girgenti]. Opinione ricorrente in Porfirio, cf. *Ad Gaurum*, XI, 3, p. 49, 16-18 Kalb.

91 *Sent.* 29, p. 18, 6-7 e p. 19, 14-15 Lamberz: Καὶ μὴν καὶ ἐν τῇ ἐξόδῳ ἔτι κατὰ τὴν δίυγρον ἀναθυμίασιν τὸ πνεῦμα ἔχουσα τεθολωμένον, σκιὰν ἐφέλκεται και, βαρεῖται (...) «E uscendone, poiché ha ancora lo spirito impregnato di umidi vapori, si trascina un'ombra che è pesante (...)» [Trad. Girgenti].

92 *Ibid.* p. 18, 7-12 Lamberz: ἐκ δὲ τῆς πρὸς τὸ σῶμα προσπαθείας τὸν λόγον ἐχούσῃ τὸν μερικὸν προβεβλημένον, καθ' ὃν σχέσιν ἔσχε πρὸς τὸ ποιὸν σῶμα ἐν τῷ βιοῦν, ἐκ τῆς προσπαθείας ἐναπομόργνυται τύπος τῆς φαντασίας εἰς τὸ πνεῦμα καὶ οὕτως ἐφέλκεται τὸ εἴδωλον·«Poiché ha sviluppato la ragione particolare, partecipando alle passioni del corpo, a secondo dell'abitudine che ha contratto in vita per un determinato corpo, lascia nello spirito un'impronta della sua fantasia, per la partecipazione alle passioni, e così regge il fantasma» [Trad. Girgenti].

capiuntur imagines»[93]. La maniera in cui l'anima imprime sul proprio *pneuma* un'impronta è spiegata da Porfirio attraverso un'analogia con i demoni anche nell' *Ad Gaurum*[94] e nel *De abstinentia*[95]. Sinesio afferma chiaramente che le passioni dell'anima sono legate all' εἴδωλον: «Questo *pneuma psichico*[96], che illustri uomini hanno chiamato anche *anima pneumatica*, può diventare un dio, un demone multiforme e un fantasma (εἴδωλον), e in quest'ultimo l'anima subisce le punizioni»[97].

I patimenti dell'anima sono dunque corporali, ma siccome essa nell'Ade non dispone più di un corpo carneo, è il corpo pneumatico che subisce i castighi[98], mediante una rappresentazione delle cose terribili che ha commesso durante l'esistenza terrena. Queste rappresentazioni sono possibili soltanto alle anime che posseggono ancora il λογισμός, che consente di avere ancora la memoria delle vicende umane. I castighi, inoltre, sono commisurati ai tipi di peccati commessi durante la vita (l. 34-35), e questo principio trova i suoi germi nel mito platonico di Er, secondo cui l'anima sceglie il tipo di esistenza, ed è quindi responsabile di quello che le accadrà in seguito[99].

Le punizioni legate alla φαντασία e alla μνήμη, sembrano trarre spunto da alcuni passi di Plotino sulla memoria: «Ma d'altra parte, se le due facoltà devono essere distinte fra loro, poiché la memoria conserva il ricordo di ciò che prima la percezione ha colto, è necessario che anche la memoria percepisca ciò di cui avrà il ricordo. Nulla vieta che la percezione, per la facoltà che ricorda, sia come un'immagine, e che all'immaginazione, che è

[93] *De regr.* 290F 2-5, p. 328 Smith [= *De civ. dei* X, 9]. Cf. Porph. *Sent.* [UPR 76] comm. p. 594.

[94] Cf. *Ad Gaurum*, VI, 1, p. 42, 5-11 Kalb.

[95] Cf. *De abst.* II, 39, 1.

[96] Cf. Plutarco, *De commun. not.* 1084 e.

[97] Sinesio, *De ins.* 7, 2: Τό γέ τοι πνεῦμα τοῦτο τὸ ψυχικόν, ὃ καὶ πνευματικὴν ψυχὴν προσηγόρευσαν οἱ εὐδαίμονες, καὶ θεὸς καὶ δαίμων παντοδαπὸς καὶ εἴδωλον γίνεται, καὶ τὰς ποινὰς ἐν τούτῳ τίνει ψυχή.

[98] Cf. Porph. *De abst.* II, 39, 2 τὸ δὲ πνεῦμα ᾗ μέν ἐστι σωματικόν, παθητικόν ἐστι καὶ φθαρτόν. «Il corpo pneumatico, nella misura in cui è corporeo, è passibile e corruttibile».

[99] Cf. *Resp.* X, 617e.

cosa diversa, appartenga la memoria, la conservazione ‹dell'immagine›; qui, nell'immagine, termina la percezione, e quando questa non c'è più, rimane l'immagine visiva. Se dunque in questa facoltà c'è l'immagine di ciò che non è più, essa ricorda già, anche se per poco tempo. E qualora l'immagine persista, in qualcuno, per poco, la memoria è debole; se invece duri molto, la memoria in lui è più tenace a tal punto da non scuotere e lasciare cadere il ricordo. Dunque la memoria appartiene all'immaginazione, e il ricordo è ricordo di immagini»[100].

32-35: I dannati sono costretti a rivedere le cose malvage che hanno commesso in vita e le punizioni sono commisurate ai peccati commessi. Una dottrina simile si ritrova per esempio anche in Plutarco[101], nel mito di Tespesio, dove le anime dei defunti vengono mostrate fino nel profondo, nude, senza possibilità di nascondersi, occultarsi o dissimulare la propria malvagità (come avevano potuto fare durante la vita). Esse sono scrutate da tutti, genitori e parenti *in primis* e, se anche questi furono miserabili, il defunto è costretto a vedere anche loro. Le cicatrici e lividure prodotte dalle singole passioni si conservano in alcuni di più e in altri di meno, ma i dolori e i supplizi sono tanto più gravi e violenti rispetto alle pene inflitte alla carne, quanto la realtà è più nitida del sogno. Ad ogni malvagità commessa corrisponde un colore, e l'anima ne reca traccia. Solo quando questi sono cancellati e l'anima diviene tersa e uniforme si ha il termine della purificazione e del castigo.

35-38: I riferimenti sono ai celebri suppliziati dell'Ade. Sisifo, costretto a spingere su una montagna un enorme masso, che con-

[100] Plot. *Enn.* IV, 3, 29, 19-32: Ἀλλὰ πάλιν αὖ, εἰ ἄλλο ἑκάτερον δεήσει εἶναι, καὶ ἄλλο μνημονεύσει ὧν ἡ αἴσθησις ᾔσθετο πρότερον, κἀκεῖνο δεῖ αἰσθέσθαι οὗπερ μελλήσει μνημονεύσειν; Ἢ οὐδὲν κωλύσει τῷ μνημονεύσοντι τὸ αἴσθημα φάντασμα εἶναι, καὶ τῷ φανταστικῷ ἄλλῳ ὄντι τὴν μνήμην καὶ κατοχὴν ὑπάρχειν· τοῦτο γάρ ἐστιν, εἰς ὃ λήγει ἡ αἴσθησις, καὶ μηκέτι οὔσης τούτῳ πάρεστι τὸ ὅραμα. Εἰ οὖν παρὰ τούτῳ τοῦ ἀπόντος ἤδη ἡ φαντασία, μνημονεύει ἤδη, κἂν ἐπ' ὀλίγον παρῇ. Ὧι δὴ εἰ μὲν ἐπ' ὀλίγον παραμένοι, ὀλίγη ἡ μνήμη, ἐπὶ πολὺ δέ, μᾶλλον μνημονικοὶ τῆς δυνάμεως ταύτης οὔσης ἰσχυροτέρας, ὡς μὴ ῥᾳδίως τρεπομένης ἐφεῖσθαι ἀποσεισθεῖσαν τὴν μνήμην. Τοῦ φανταστικοῦ ἄρα ἡ μνήμη, καὶ τὸ μνημονεύειν τῶν τοιούτων ἔσται.

[101] Cf. Plut. *De sera*, 563c-568a.

tinuamente lo travolge, rotolando a valle, quando sta per giungere in cima[102]. Tantalo, arso dalla sete, costretto a vedersi sfuggire, ogni volta che si avvicina per berla, l'acqua della palude in cui si trova. Medesima frustrazione quando tenta di cogliere gli splendidi frutti appesi agli alberi che lo sovrastano; il vento li scaglia lontano, fino alle nuvole ombrose[103]. Pur non essendoci menzione esplicita da parte di Porfirio, va citato anche il terzo[104] celebre castigato, il gigante Tizio, punito da Zeus per avere tentato di violare Latona; due avvoltoi gli rodono il fegato che costantemente si riforma[105].

38-42: Cf. Hom. λ 568-571: «E vidi Minosse, lo splendido figlio di Zeus, con uno scettro d'oro amministrare giustizia ai morti, seduto, e quelli si difendevano attorno al sire, chi seduto, chi in piedi, nella dimora larghe porte di Ade»[106]. Minosse figlio di Zeus ed Europa, re di Creta, secondo Tucidide «fu il più antico, fra quelli di cui abbiamo sentito parlare, a procurarsi una flotta e a dominare la maggior parte del mare detto oggi greco»[107]. Nonostante la mitologia gli attribuisca diversi atti scellerati[108],

[102] Cf. Hom. λ 593-600.

[103] *Ibid.* 582-592.

[104] Nella narrazione omerica Tizio è il primo dei tre ad essere citato, cf. Hom. λ 576-581.

[105] Macrobio (*In Somn. Scip.* I, 10, 12) dopo avere evocato i fiumi infernali, fornisce un'interpretazione allegorica di tipo etico, secondo la quale i supplizi di Tizio, Tantalo, Issione e Sisifo, rappresentano rispettivamente i rimorsi, l'avarizia, l'indecisione e l'ambizione. Anche per lui la vera e propria punizione dei dannati negli inferi consiste nel conservare le stesse passioni e gli stessi vizi della vita terrena, insieme alla convinzione che queste passioni non potranno più essere allontanate né soddisfatte. Macrobio introduce anche la concezione, assai diffusa nel mondo latino (cf. Lucrezio, *De rerum natura*, III, 978-1023), che le pene infernali siano desunte dall'esperienza stessa della vita quotidiana. Cf. Regali (1983), p. 310.

[106] ἔνθ' ἦ τοι Μίνωα ἴδον, Διὸς ἀγλαὸν υἱόν, / χρύσεον σκῆπτρον ἔχοντα θεμιστεύοντα νέκυσσιν, / ἥμενον· οἱ δέ μιν ἀμφὶ δίκας εἴροντο ἄνακτα, / ἥμενοι ἑσταότες τε, κατ' εὐρυπυλὲς Ἄϊδος δῶ.

[107] Tuc. I, 4.

[108] In Hom. λ 322 Minosse è definito ὀλοόφρονος «incline al male». Questo epiteto è solitamente riservato alle bestie e all'Idra, ma nei poemi omerici è usato per Atlante, Eete e Minosse.

Minosse era giudicato un sovrano giusto, che con le proprie leggi aveva contribuito alla civilizzazione di Creta. Il padre Zeus lo pose a giudicare i morti ed è con questa funzione che si trova spesso associato agli altri giudici infernali, Eaco e Radamanto[109]. Platone ne parla in diversi passi[110], e nello spurio omonimo dialogo vi è una ricca trattazione nella quale si tessono ampie lodi di Minosse come giudice e legislatore, reputato superiore a Radamanto[111].

Il fatto che Minosse risieda all'esterno del fiume gli consente di avere ancora la facoltà di meditare le vicende umane, e dunque di giudicare i morti. Egli giudica in base ai peccati commessi, e agli uni impone di rimanere nella zona all'esterno del fiume, per subire i castighi, agli altri concede di oltrepassare l'Acheronte, che significa la liberazione dai mali, poiché concede l'oblio. Λήθη è qui inteso nel senso di oblio delle vicende umane, poiché le anime perdono la memoria e cessano i loro tormenti. Nel mito platonico di Er, nella pianura del Lete le anime che bevono l'acqua del fiume Amelete dimenticano tutto, prima di reincarnarsi di nuovo[112]. Qui il percorso dell'anima è esattamente il contrario, poiché essa lascia le vicende umane e ritorna verso la divinità.

42: ἀνηνύτων κακῶν: *cf.* Plato, *Gorg.* 507e3 (ἀνήνυτον κακόν).

42-47: In Hom. λ 601-608 si narra: «E poi conobbi la grande forza d'Eracle, ma il fantasma: lui tra i numi immortali gode il banchetto, possiede Ebe dalle belle caviglie, figlia del grande Zeus e di Era dai sandali d'oro. Intorno a lui stridio di morti come d'uccelli fuggenti dappertutto; simile a notte buia, nudo l'arco teneva e il dardo sul nervo, terribilmente girando gli occhi, sem-

[109] In Plato *Apol.* 41 a Socrate li definisce i giudici veri, contrapponendoli a quelli che si spacciano per tali e che lo hanno appena condannato: «(...) quelli appunto che nell'Ade si dice esercitino officio di giudici, e Minosse e Radamanto ed Eaco e Trittolemo, e quanti altri fra i semidei furono giusti nella loro vita». Sull'evoluzione del numero dei giudici infernali (dal solo Minosse ai platonici Minosse, Eaco, Radamanto, Trittolemo) si veda Rohde (1890-1894; tr. 1982), p. 312, n. 3.

[110] Cf. Plato *Apol.* 41a sgg.; *Gorg.* 524a, 526c; *Leg.* I 624a-632d. Ps. Plato *Epist.* II, 311b.

[111] Cf. Ps. Plato *Mino*, 318d-321c.

[112] Cf. Plato *Resp.* X, 621a.

pre pronto a scoccare»[113]. I primi 4 versi sono stati oggetto di molte analisi da parte della critica[114], poiché già nell'antichità i v. 602-604 erano considerati come interpolati[115]. Il capofila dei sostenitori dell'interpolazione sembra essere stato proprio il grammatico alessandrino Aristarco[116], il cui metodo esegetico Ὅμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν lo portava a stigmatizzare i disaccordi tra Omero ed un eventuale interpolatore[117]. Negli *scolii* e nei commenti di Eustazio non si trovano, però, solo degli ὁμηρομάστιγες[118], ma anche numerosi tentativi di difendere l'au-

[113] Hom. λ 601-608: τὸν δὲ μέτ' εἰσενόησα βίην Ἡρακληείην, / εἴδωλον· αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσι / τέρπεται ἐν θαλίῃς καὶ ἔχει καλλίσφυρον Ἥβην, / παῖδα Διὸς μεγάλοιο καὶ Ἥρης χρυσοπεδίλου. / ἀμφὶ δέ μιν κλαγγὴ νεκύων ἦν οἰωνῶν ὥς, / πάντοσ' ἀτυζομένων· ὁ δ' ἐρεμνῇ νυκτὶ ἐοικώς, / γυμνὸν τόξον ἔχων καὶ ἐπὶ νευρῆφιν ὀϊστόν, / δεινὸν παπταίνων, αἰεὶ βαλέοντι ἐοικώς.

[114] Per un'analisi delle interpretazioni antiche e moderne di questo passo, si veda Pépin (1971).

[115] Secondo alcuni grammatici antichi, citati negli scolii e nei commenti di Eustazio (cf. Eust. *In Od.* XI 600-604, p. 439-441) il v. 601 sarebbe di Omero e i vv. 602-604 sarebbero più recenti (cf. *Schol. in Hom. Od.* λ 601, p. 524, 25-27 Dindorf: βίην Ἡρακληείην] καὶ τοῦτο νεωτερικόν. Οὐ γὰρ οἶδε τὸν Ἡρακλέα ἀπηθανατισμένον, οὐδὲ τὴν Ἥβην γεγαμημένην, ἀλλὰ παρθένον. Διὸ καὶ παρθενικὰ ἔργα ἀποτελεῖ· οἰνοχοεῖ γὰρ καὶ λούει. H.Q.T.), elaborati da un revisore preoccupato di preservare il poeta da possibili errori teologici (cf. Pépin (1971), p. 168). Il punto cruciale era ovviamente lo sdoppiamento di Eracle, morto nell'Ade e dio in cielo: πῶς δὲ καὶ ὁ Ἡρακλῆς ἐνταῦθα μένων θεός; καὶ πῶς οἷόν τε τὸν αὐτὸν εἶναι καὶ ἐν Ἅιδου καὶ ἐν οὐρανῷ; (*Schol. in Hom. Od.* λ 385, p. 511, 17-19 Dindorf).

[116] Per quanto riguarda la condanna di Hom. λ 602-604 da parte di Aristarco, cf. Emerson (1881), p. 9; Roemer (1912), p. 472-475; Severyns (1928), p. 130-132 e 175-177. Si veda anche Focke (1943), p. 228 sgg. Aristarco condannava anche la maggior parte dei versi 565-627 (cf. *Schol. in Hom. Od.* λ 568, p. 520, 22-23 Dindorf; Roemer (1912), p. 69).

[117] Per quanto riguarda i versi in questione (Hom. λ 602-604) si suppone che l'interpolatore sia stato l'autore orfico Onomacrito, non nuovo a questo genere di pratica (cf. E. Rohde «Nekyia» in *Rhein. Mus.*, t. 50 (1895), p. 627-629).

[118] Tra i vari argomenti utilizzati per giustificare l'atetesi, il fatto che Omero non conosca la divinizzazione e la conseguente immortalità di Eracle, poiché ne cita la morte in Hom. Σ 117; che l'interpolatore distingue in Eracle tre elementi (εἴδωλον, σῶμα, ψυχή), mentre Omero conosce solo la divisione in corpo e anima; quando Omero parla dei personaggi stessi, intende il loro corpo, mentre αὐτός in questo caso non ha senso, poiché Eracle, stando con gli dèi, non necessita di un corpo. Per i riferimenti cf. Pépin (1971), p. 167-168.

tenticità dei versi. Tra le varie esegesi di tipo antropologico di questo passo omerico, si segnalano quelle di Plutarco[119], Luciano[120], Plotino[121], Servio[122] e Proclo[123]. Porfirio in questo passo del *Περὶ Στυγός*, muove una critica ad Aristarco, secondo il quale Eracle avrebbe fatto parte dei castigati e non dei castigatori. Il fatto che il filosofo di Tiro conoscesse bene i commenti del grammatico alessandrino su questo punto, parrebbe testimoniato da uno scolio attribuito da Schrader alle *Questioni Omeriche all'Odissea*, nel quale si trovano riassunti gli argomenti di Aristarco a favore dell'atetesi[124]. La posizione dello scoliaste è chiara: «Tutti questi sono nella zona dei non sepolti, alcuni vengono puniti, altri puniscono, come Minosse ed Eracle»[125].

Eracle, dunque, si comporta come faceva in vita, punendo i

[119] *De facie*, 944 f-945 a; e Ps. Plutarco, *De Homero*, II 123 (cf. Pépin (1971), p. 171-173).

[120] In *Dial. Mort.* 11 (16) Luciano deride un'esegesi di questi versi, attestandone quindi un'esistenza (cf. Pépin (1971), p. 173-174).

[121] *Enn.* I, 1, 12; IV, 3, 27 sgg.; VI, 4, 16 (cf. Pépin (1971), p. 174-177, e id. (1958; 1976[2]), p. 201-202).

[122] *In Aen.* IV, 654, vol. I, p. 577 Thilo. In questi versi virgiliani, Didone annuncia che una sua *imago* scenderà sotto terra. L'equivalente virgilano di Eracle è Dardano, che Enea incontra negli inferi (cf. *Aen.* VI, 650) e che troneggia in cielo (cf. *Aen.* VII, 210-211).

[123] *In Remp.* t. I, p. 119, 23-p. 120, 26 Kroll (cf. Pépin (1971), p. 181-183).

[124] Porph. *Quaest. Hom. ad Od.* λ 568 sgg. p. 108, 5-12 Schrader: πῶς δὲ καὶ ὁ Ἡρακλῆς ἐνταῦθα μένων θεός; καὶ πῶς οἷόν τε τὸν αὐτὸν εἶναι καὶ ἐν Ἅιδου καὶ ἐν οὐρανῷ; καὶ ἡ Ἥβη δὲ καθ' Ὅμηρον παρθένος, ὅθεν καὶ οἰνοχοεῖ· ἀπίθανον δὲ αὐτὸν ἔχειν καὶ τὴν σκευήν. μὴ πιὼν δὲ πῶς ὁμιλεῖ; τὴν μὲν σκευὴν ἔχει κατὰ φαντασίαν, τοὺς δὲ δύο στίχους (v. 602. 3) καὶ ἡμεῖς ἀθετοῦμεν· εἴδωλον καὶ τέρπεται ἐν θαλίῃς. [οὐ] πάντες δὲ οὗτοι ἐν τῷ τῶν ἀτάφων εἰσὶ χώρῳ, οἱ μὲν κολαζόμενοι, οἱ δὲ κολάζοντες, ὡς ὁ Μίνως καὶ ὁ Ἡρακλῆς. «Com'è possibile che anche Eracle sia là, essendo un dio? E com'è possibile per lui essere sia nell'Ade, che in cielo? E Ebe, secondo Omero è una giovane non ancora sposata, per questo serve ancora il vino; non è verosimile che egli abbia ancora le armi. Inoltre, come può parlare, non avendo bevuto? Le armi le ha attraverso una rappresentazione, e i due versi (602 e 603) anche noi li condanniamo: la sua immagine gode dei banchetti. Tutti questi si trovano nella zona dei non sepolti, gli uni vengono puniti, gli altri puniscono, come Minosse ed Eracle».

[125] Cf. *ibid.* p. 108, 10-11.

malvagi. Nell'Ade, non essendoci più i corpi, la punizione avviene attraverso rappresenazioni terribili (φαντασίας φοβεράς) di lui che lancia e scaglia frecce.

3. Le anime che hanno varcato l'Acheronte.

47-51: Come già indicato in precedenza, il passaggio dell'Acheronte significa l'oblio delle vicende umane. Tiresia è l'unico tra quelli che risiedono al di là del fiume ad avere ancora il λογισμός (cf. l. 56-58 e commento). Gli altri, invece, si riconoscono tra di loro grazie al tipo di pensiero particolare che acquisiscono nell'Ade, ma non riconoscono più gli esseri umani. Questa analisi si riferisce ai versi di Hom. λ 385-564, quando Odisseo vede le anime di Agamenne, Achille, Patroclo, Aiace ed Antiloco, e verrà ripresa in dettaglio nel *Fr. 3*.

4. La funzione del sangue. Tiresia e la sua condizione particolare.

51-56: Una volta perso il λογισμὸν τὸν ἀνθρώπινον l'unica possibilità di riacquistarlo è attraverso l' αἱμοποσία. In Hom. κ 535-537 Circe consiglia ad Odisseo di tenere con la spada le teste inermi dei morti lontano dal sangue delle bestie sacrificate, prima di avere consultato Tiresia, ed il Laerziade lo compie in Hom. λ 48-50. L'indovino beve il sangue al v. 96 e ai v. 147-150 e ad Odisseo che gli chiede come fare per farsi riconoscere dalla madre Anticlea, che siede muta vicino al sangue, così risponde: «chiunque tu lasci dei travolti da morte avvicinarsi al sangue, ti dirà cose vere; chiunque cui tu lo impedisca, dovrà andarsene indietro»[126]. Quando l'ombra di Tiresia rientra nella casa di Ade, Anticlea si avvicina al figlio e, bevuto il sangue, subito lo riconosce[127]. Ai v. 225-235 Odisseo tiene a bada le anime delle donne che si accalcano davanti al sangue, lasciando che ognuna ne beva

[126] Hom. λ 147-150: ὅν τινα μέν κεν ἐᾷς νεκύων κατατεθνηώτων / αἵματος ἄσσον ἴμεν, ὁ δέ τοι νημερτὲς ἐνίψει· / ᾧ δέ κ' ἐπιφθονέῃς, ὁ δέ τοι πάλιν εἶσιν ὀπίσσω [Trad Calzecchi Onesti].

[127] Cf. Hom. λ 152-154: αὐτὰρ ἐγὼν αὐτοῦ μένον ἔμπεδον, ὄφρ' ἐπὶ μήτηρ / ἤλυθε καὶ πίεν αἷμα κελαινεφές· αὐτίκα δ' ἔγνω / καί μ' ὀλοφυρομένη ἔπεα πτερόεντα προσηύδα· «Ma io rimanevo lì fermo, finché la madre s'accostò e bevve il sangue nero fumante. Subito mi riconobbe e gemendo parole fugaci diceva» [Trad. Calzecchi Onesti].

per poi interloquire con lui. Allo stesso modo, anche Agamennone riconosce il Laerziade solo dopo aver bevuto il sangue[128]. Per quanto riguarda le anime di Achille, Patroclo, Antiloco ed Aiace, non viene specificato in maniera esplicita che bevano il sangue per riconoscerlo.

Il vocabolo αἱμοποσία è attestato solo in questo passo del Περὶ Στυγός. Αἱματοποσία è attestato una sola volta, nel discorso *In mesopentecosten* dell'agiografo Leonzio (VII secolo d.C.)[129].

56-58: La particolarità della condizione di Tiresia nel regno dei morti è già indicata da Circe ad Odisseo in Hom. κ 493-4: «Il cieco indovino, di cui salda resta la mente; a lui solo concesse Persefone d'avere mente saggia da morto (...)»[130]. Figlio della ninfa Cariclo e di Evere, stando alla versione riportata da Callimaco[131], Tiresia[132] fu reso cieco dalla dea Atena, poiché egli la vide nuda mentre si bagnava sull'Elicona in compagnia della madre. Tuttavia, per onorare il forte legame d'amicizia con Cariclo, Pallade promise alla ninfa che suo figlio avrebbe avuto il dono della profezia e della comprensione del volo e del linguaggio degli uccelli e che al termine di una lunga vita Tiresia sarebbe stato il solo ricco di saggezza fra i morti[133].

[128] Agamennone lo riconosce al v. 390, che presenta però un interessante problema di edizione. Alcuni manoscritti danno ἔγνω δ' αἶψ' ἐμὲ κεῖνος, ἐπεὶ ἴδεν ὀφθαλμοῖσι·, molti invece riportano la variante ἔγνω δ' αἶψ' ἐμὲ κεῖνος, ἐπεὶ πίεν αἷμα κελαινόν, probabilmente una congettura (di Aristarco?). Sulla questione si vedano gli studi citati nel commento a questo verso in Heubeck-Privitera (1998⁷) p. 290.

[129] Ὦ πάσχα ἄναγνον, ὦ συναγωγὴ αἱματοποσίας φίλη. Leontius, *In mesopestecosten*, (Hom. X), l. 483. [Edd. P. Allen, C. Datema].

[130] μάντιος ἀλαοῦ, τοῦ τε φρένες ἔμπεδοί εἰσι· / τῷ καὶ τεθνηῶτι νόον πόρε Περσεφόνεια / οἴῳ πεπνῦσθαι (...) [Trad. Calzecchi Onesti].

[131] Cf. Call. *Hymn.* V (*ad lav. Pall.*), v. 55-135. Atena lo rese cieco, perché egli aveva infranto la legge di Crono, secondo la quale chiunque scorgesse uno degli immortali quando il dio non lo sceglie deve essere punito.

[132] Luc Brisson (1976) ha analizzato il mito dal punto di vista strutturalista. Su Tiresia si veda da ultimo Ugolini (1995), in particolare «Die Nekyiaepisode der Odyssee» alle pagine 81-91.

[133] Cf. Call. *Hymn.* V (*ad lav. Pall.*), v. 129: καὶ μόνος εὖτε θάνῃ πεπνυμένος ἐν νεκύεσσι.

Nell'*Odissea* Tiresia è l'unico tra i morti ad avere ancora il senno delle vicende umane. Ciò che interessa ad Odisseo è il suo ruolo di veggente, poiché Circe dice al Laerziade di scendere agli inferi per consultare il profeta tebano riguardo al cammino da seguire e la durata del viaggio di ritorno ad Itaca[134]. Come noto, le cose andranno diversamente nell'episodio della *Nekyia*, poiché Tiresia formulerà una profezia vaga e limitata. I versi cui Porfirio fa riferimento sono senza dubbio Hom. λ 90-151. Tiresia infatti viene incontro ad Odisseo e lo riconosce immediatamente: «Infine venne l'anima del tebano Tiresia, con uno scettro d'oro, e mi conobbe e mi disse (...)»[135]. Dopo avergli chiesto di abbassare la guardia, si avvicina al sangue per poterlo bere e proferire cose vere[136]. Infine, dopo averlo bevuto, inizia a parlare[137].

Per R. B. Onians[138], Tiresia, dopo la morte non è stato bruciato ed è per questo che egli conserva ancora i suoi organi e la sua intelligenza.

5. Citazione di Empedocle.

Alle linee 56-66 troviamo l'esegesi porfiriana della αἱμοποσία. Secondo Porfirio, Omero crede che la conoscenza delle vicende mortali risieda nel sangue; infatti anche molti autori dopo di lui lo hanno riportato, tra i quali anche Empedocle.

61-62: ὑπερθερμανθὲν è una congettura del Valckenaer, i codici hanno ὑποθερμανθὲν. Bollack[139] vede in ὑποθερμανθὲν ὑπὸ πυρετοῦ καὶ χολῆς ἀφραίνειν ποιεῖ καὶ ἀνοηταίνειν una trasposizione allegorica di Hom. Π 333 (= Υ 476) πᾶν δ' ὑπε-

[134] Cf. Hom. κ 504-540.

[135] Hom. λ 90-91: ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχὴ Θηβαίου Τειρεσίαο, / χρύσεον σκῆπτρον ἔχων, ἐμὲ δ' ἔγνω καὶ προσέειπε. [Trad Calzecchi Onesti].

[136] *Ibid.* 95-96: ἀλλ' ἀποχάζεο βόθρου, ἄπισχε δὲ φάσγανον ὀξύ, / αἵματος ὄφρα πίω καί τοι νημερτέα εἴπω. «Ma levati dalla fossa, ritira la spada affilata, che beva il sangue e poi ti dica il vero» [Trad. Calzecchi Onesti].

[137] *Ibid.* 98-99: (...) ὁ δ' ἐπεὶ πίεν αἷμα κελαινόν, / καὶ τότε δή μ' ἐπέεσσι προσηύδα μάντις ἀμύμων. «(...) lui bevve il sangue nero, poi finalmente mi disse parole, il profeta glorioso» [Trad. Calzecchi Onesti].

[138] Onians (1951; tr. 2002²), p. 84.

[139] Bollack (1969), p. 444 n. 2.

θερμάνθῃ ξίφος αἵματι (...). Per il sangue che, riscaldato dalla bile o da un'infiammazione fa delirare, si veda per esempio Ippocrate: «Il paziente prova dolore per l'eccessivo calore nella testa, delira poiché il sangue nella testa è riscaldato e messo in movimento più del solito dalla bile o da un'infiammazione»[140].

62-66: 'Εμπεδοκλῆς: Per quanto riguarda il filosofo siciliano (Agrigento ca. 492 a.C. – 432 a.C), rimando, oltre che ai frammenti contenuti nel Diels-Kranz[141], alle bibliografie di Bollack[142] e Gallavotti[143]. La citazione dei tre versi di Empedocle presenta difficoltà di tradizione e di esegesi. La lezione τετραμμένα (riportata da FP) oltre a creare uno iato (che Bollack giustifica rimandando a 551, 8, mentre Gallavotti ritiene insostenibile) ha suscitato perplessità per la ricerca di un soggetto. Alcuni editori accettano una correzione del Grotius[144] (τεθραμμένη) il quale pensava a σύνεσις come soggetto. Bignone[145] a μῆτις[146] o φρόνησις[147], mentre Stein[148] (seguito da Diels) comparando un passo di Censorino[149], opta per κραδίῃ. Un'altra difficoltà è causata da ἀντιθρῶντος (riportato da FP[1]), che crea un problema metrico. Molti editori (fra i quali Wachsmuth e, con cautela, Bollack) accettano la congettura ἀντιθορόντος proposta dallo Scaligero. Bollack,

[140] *De morbis*, II, 3 (vol. III, p. 10 Littré): Οὗτος περιωδυνέει μὲν ὑπὸ τῆς ὑπερθερμασίης τῆς κεφαλῆς, παραφρονέει δὲ ὅταν τὸ αἷμα τὸ ἐν τῇ κεφαλῇ ὑπὸ χολῆς ἢ φλέγματος ὑπερθερμανθῇ καὶ κινηθῇ μᾶλλον τοῦ εἰωθότος.

[141] Il frammento citato da Porfirio è il 31B 105.

[142] Bollack (1965; 1969 a; 1969 b). Il frammento citato da Porfirio è il 520 (B 105), p. 189-191.

[143] Gallavotti (1985[2]). Il frammento citato da Porfirio è il 105, corrispondente ai versi 64-66, a p. 12. Commento a p. 176-178. Sulle citazioni di Empedocle da parte di Porfirio, si veda anche l'articolo di M. Barbanti «Empedocle in Plotino e Porfirio», in *Giornale di Metafisica*, n.s. XXI (1999), p. 217-233.

[144] Cf. *Dicta poetarum quae apud Stobaeum exstant*. Emendata et Latino carmine reddita ab Hugone Grotio, Parisiis, 1623, p. 167 e p.190.

[145] Cf. *Empedocle*, Torino, 1916 (ristampa Roma, 1963) *ad. loc.*

[146] Cf. fr. 536 Bollack.

[147] Cf. fr. 699, 10 Bollack.

[148] *Empedoclis Agrigentini Fragmenta*, Bonn, 1852.

[149] Cf. fr. 517 Bollack.

citando dei paralleli con dei passi di Teofrasto[150], ritiene che questo primo verso concluda uno sviluppo consacrato agli elementi veicolati dal sangue (i quali sarebbero dunque il soggetto di τετράμμενα), ma nella traduzione non si sbilancia, rendendo «ils vont, dans les vagues du sang qui rejaillit». Gallavotti, inserendo i tre versi dopo il f. 89[151], collega il participio τετραμμένα<ι> agli effluvi (ἀπορροαί) di cui si parla nel verso precedente, i quali, partendo da un corpo e penetrando attraverso i pori in un altro, si incamminano nel sangue altrui e così vengono percepiti[152]. Senza accettare la correzione dello Scaligero, propone di leggere ἀντὶ θ' ὁρῶντος (come suggeritogli dalla lettura del manoscritto P^2 di Stobeo, che riporta un o sopra il rigo, fra θ e ρ). Alla luce del suo ragionamento[153], Gallavotti traduce quindi questi tre versi: «[A tutti i corpi generati, infatti, appartengono effluvi], che nei gorghi del sangue sono incamminati, e quando il sangue li vede contro, è questo il modo che dagli uomini è chiamato pensiero. Dunque il sangue che circola nel cuore, questo è per gli uomini il pensiero».

Gli editori si sono divisi anche sulla variante κικλήσκεται (riportata da F e P) o κυκλίσκεται (introdotta da Heeren a partire dal Vaticanus). Gli editori di Empedocle Bollack, Gallavotti e Wright[154] hanno scelto la prima («viene chiamato», o «denominato»). La lezione κυκλίσκεται («gira attorno») è introdotta da Heeren, che segue i codici Vaticanus (un apografo[155]) e Monacensis gr. 396 (August.). Lo seguono Karsten, Stein, Mullach, (cf. Bollack (169b) p. 446) e anche Wachsmuth e Smith.

Per i principali editori di Empedocle, la lezione κυκλίσκεται è da rigettare[156], ma anche con la lettura κικλήσκεται il verso appare di difficile traduzione.

[150] Cf. Bollack (1969 b), p. 444-446. Il passo è tratto da *De Sensibus*, 9-10.

[151] ‹τῶν γὰρ› πάντων εἰσὶν ἀπόρροιαι, ὅσσ' ἐγένοντο [= 31 B 89 DK].

[152] Cf. Gallavotti (1985^2) p. 176.

[153] Cf. *ibid.* p.176-178.

[154] Wright (1995^2), fr. 94, p. 130.

[155] Cf. p. XX della prefazione dell'edizione di Wachsmuth.

[156] Per Wright (1995^2), p. 251, la lezione κυκλίσκεται è da rigettare, poiché per Empedocle il movimento del sangue è oscillatorio, e non circolatorio, e oltretutto il verbo non è altrove attestato.

66: αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα: Questo verso è spesso citato separatamente dai dossografi antichi ed è frequentemente parafrasato[157].

La teoria di Empedocle, secondo cui, per gli uomini il pensiero (νόημα) è il sangue attorno al cuore, verrà ripresa ed approfondita in seguito anche nei trattati ippocratici[158] e in autori latini come Cicerone[159], Virgilio[160] e Macrobio[161]. Teofrasto la riprende nel *De sensibus*: «Nello stesso modo egli [sc. Empedocle] parla anche della conoscenza e dell'ignoranza. La conoscenza infatti è del simile e l'ignoranza del dissimile, cosicchè la stessa cosa, o strettamente analoga, sono la conoscenza e la sensazione. Dopo aver enumerato infatti i modi onde con ciascun elemento conosciamo ciascun elemento, alla fine aggiunge: *Da questi elementi tutte le cose risultano connesse e armonizzate, e per essi pensano, godono e soffrono* [= Emped. B 107DK]. Onde noi conosciamo soprattutto in virtù del sangue, perché nel sangue sono mescolati al massimo gli elementi delle parti»[162].

Nel quinto secolo la medicina greca si interrogava su quale

[157] Si ritrova per esempio (tradotto in latino) in Tertulliano, *An.* 15, 5; Calcidio, *In Timaeum*, 218. L'espressione περικάρδιον αἷμα è ripresa da Simplicio in *Phys.* p. 392, 24 sgg, 27 e in *De anima*, p. 21, 31.

[158] Cf. *De morbis*, I, 30 (vol. VI, p. 200 Littré): τὸ αἷμα τὸ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ πλεῖστον ξυμβάλλεται μέρος συνέσιος· ἔνιοι δὲ λέγουσι τὸ πᾶν. «Il sangue nell'uomo porta la maggior parte dell'intelligenza; alcuni dicono che la porti tutta». Si vedano anche altri esempi citati da Wright (1995²) p. 251-252.

[159] Cf. *Tusc.* I, 9, 18: *Aliis cor ipsum animus videtur (...) Empedocles animum esse censet cordi suffusum sanguinem.* «Per alcuni, l'anima si identifica col cuore stesso (...). Secondo Empedocle, l'anima è il sangue che affluisce al cuore».

[160] Cf. *Georg.* II, 484: [a proposito del pensiero] *frigidus obstiterit circum praecordia sanguis*, «e il sangue mi si arresti freddo intorno ai precordi».

[161] Cf. *In Somn. Scip.* I, 14, 20.

[162] *De sens.* 9-10: ὡσαύτως δὲ λέγει καὶ περὶ φρονήσεως καὶ ἀγνοίας. Τὸ μὲν γὰρ φρονεῖν εἶναι τοῖς ὁμοίοις, τὸ δ' ἀγνοεῖν τοῖς ἀνομοίοις, ὡς ἢ ταὐτὸν ἢ παραπλήσιον ὂν τῇ αἰσθήσει τὴν φρόνησιν. Διαριθμησάμενος γὰρ ὡς ἕκαστον ἑκάστῳ γνωρίζομεν ἐπὶ τέλει προσέθηκεν ὡς

ἐκ τούτων ‹γὰρ› πάντα πεπήγασιν ἁρμοσθέντα
καὶ τούτοις φρονέουσι καὶ ἥδοντ' ἠδ' ἀνιῶνται.

διὸ καὶ τῷ αἵματι μάλιστα φρονεῖν· ἐν τούτῳ γὰρ μάλιστα κεκρᾶσθαί ἐστι τὰ στοιχεῖα τῶν μερῶν.

fosse il centro dell'intelligenza, se il cervello o il cuore[163]. Censorino afferma che «Empedocle, con cui su questo punto si accorda Aristotele, ritiene che prima di tutto cresca il cuore, perché massimamente contiene la vita dell'uomo»[164]. L'innovazione[165] di Empedocle (nel quale si ritrova comunque la concezione omerica) consiste nel mettere in relazione il pensiero non con il cuore, ma con il sangue che gli circola attorno[166]. Questo concetto è fra i più diffusi del filosofo siciliano ed aveva suscitato notevole interesse presso gli antichi[167]; anche Platone lo riprende nel *Fedone*: «E l'elemento con cui pensiamo è il sangue o l'aria o il fuoco? Oppure nessuno di questi, ma è invece il cervello che fornisce le sensazioni dell'udito e della vista e dell'olfatto, e da questi si originano memoria e opinione, una volta che hanno acquisito la stabilità, secondo questo processo si genera la conoscenza?»[168].

I capitoli 10 e 11 del *De antro* offrono alcuni interessanti paralleli. L'idea di fondo è che il mondo sensibile sia legato all'umido e alla materia (concetto espresso anche nel cap. 5 della stessa opera). Ecco perché le anime dei morti si evocano con lo spargimento di liquidi, in particolare di sangue, e l'anima attratta dall'elemento umido, inclina all'incarnazione : «Di qui il detto di Eraclito «per le anime è piacere, non morte, divenire umide», cioè è un piacere cadere nella generazione; e altrove egli dice: «noi viviamo la morte di quelle, e quelle vivono la nostra morte».

[163] Cf. Wright (1995²), p. 251.

[164] *De die nat.* 6, 1 [= Emped. A84DK]: *Empedocles, quem in hoc Aristoteles secutus est, ante omnia cor iudicavit increscere, quod hominis vitam maxime contineat.*

[165] Da quanto sappiamo, περικάρδιον è attestato per la prima volta in questo passo.

[166] Cf. Aetius, IV, 5, 8.

[167] Si veda anche Bollack (1969 a; 1969 b) frammento 526 con rispettivo commento, e le considerazioni in id. (1965), p. 250-252. Per Empedocle, il pensiero è una funzione fisiologica collegata alla circolazione sanguigna, alla stessa stregua della digestione o della riproduzione.

[168] *Phaed.* 96b: καὶ πότερον τὸ αἷμά ἐστιν ᾧ φρονοῦμεν, ἢ ὁ ἀὴρ ἢ τὸ πῦρ; ἢ τούτων μὲν οὐδέν, ὁ δ' ἐγκέφαλός ἐστιν ὁ τὰς αἰσθήσεις παρέχων τοῦ ἀκούειν καὶ ὁρᾶν καὶ ὀσφραίνεσθαι, ἐκ τούτων δὲ γίγνοιτο μνήμη καὶ δόξα, ἐκ δὲ μνήμης καὶ δόξης λαβούσης τὸ ἠρεμεῖν, κατὰ ταῦτα γίγνεσθαι ἐπιστήμην;

Perciò per Numenio, il poeta chiama «umidi» coloro che sono nella generazione, avendo anime umide. Esse, infatti, amano il sangue e il seme umido, e le anime delle piante si nutrono di acqua. Alcuni sostengono che i corpi aerei e celesti si nutrono dei vapori di fonti, fiumi e altre esalazioni. Gli Stoici ritenevano che il sole si alimentasse dall'esalazione del mare, la luna di quella delle acque di fonti e fiumi, gli astri di quella della terra. E per questo il sole è una massa ignea intelligente nutrita dal mare, la luna dalle acque fluviali, le stelle dalle esalazioni emanate dalla terra. Pertanto è necessario che anche le anime, sia quelle corporee, sia quelle incorporee, ma che attirano a sé un corpo, e soprattutto quelle che stanno per legarsi al sangue e ai corpi umidi, inclinino all'umido e si incarnino diventate umide. Per questo si richiamano le anime dei morti con spargimento di sangue e di bile[169], e le anime che amano il corpo, attirando a sé il soffio umido, lo condensano come nube. La nuvola infatti è formata di aria umida condensata; e quando il soffio umido si è condensato in esse per un eccesso di umidità, le anime diventano visibili. Da anime di questo tipo provengono apparizioni di fantasmi che si presentano ad alcuni quando contaminano lo spirito secondo la loro immaginazione; ma le anime pure si allontanano dalla generazione. Eraclito stesso dice: «l'anima secca è la più saggia». Così anche quaggiù il soffio diventa umido, aumenta la sua umidità nel desiderio di unione sessuale, poiché l'anima attrae a sé vapore umido per inclinazione alla generazione»[170].

[169] Riguardo alle offerte di bile, che, contrariamente ai sacrifici in cui si brucia bile in onore degli dèi Olimpi, non sono attestate altrove, Simonini (1986, p. 131), su indicazione di A. Henrichs, evoca la possibilità di emendare il testo, leggendo χοαί invece di χολῆς, e προστρέπεσθαι (*supplicare, onorare*) al posto di προτρέπεσθαι.

[170] Porph. *De antro*, 10, p. 50, 23 - 11 p. 52, 28: Ὅθεν καὶ Ἡράκλειτον ψυχῇσι φάναι τέρψιν μὴ θάνατον ὑγρῇσι γενέσθαι, τέρψιν δὲ εἶναι αὐταῖς τὴν εἰς τὴν γένεσιν πτῶσιν, καὶ ἀλλαχοῦ δὲ φάναι ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον. Παρὸ καὶ διεροὺς τοὺς ἐν γενέσει ὄντας καλεῖν τὸν ποιητὴν τοὺς διύγρους τὰς ψυχὰς ἔχοντας. Αἷμά τε γὰρ ταύταις καὶ ὁ δίυγρος γόνος φίλος, ταῖς δὲ τῶν φυτῶν τροφὴ τὸ ὕδωρ. Διαβεβαιοῦνται δέ τινες καὶ τὰ ἐν ἀέρι καὶ οὐρανῷ ἀτμοῖς τρέφεσθαι ἐκ ναμάτων καὶ ποταμῶν καὶ τῶν ἄλλων ἀναθυμιάσεων· τοῖς δ' ἀπὸ τῆς στοᾶς ἥλιον μὲν τρέφεσθαι ἐκ τῆς ἀπὸ τῆς θαλάσσης ἀναθυμιάσεως ἐδόκει, σελήνην δ' ἐκ τῶν πηγαίων καὶ ποταμίων ὑδάτων, τὰ δ' ἄστρα ἐκ τῆς ἀπὸ γῆς ἀναθυμιάσεως. Καὶ διὰ τοῦτο ἄναμμα μὲν νοερὸν εἶναι τὸν ἥλιον ἐκ

In Porfirio è spesso evocato il concetto che i demoni cattivi siano attratti dalle fumigazioni dei sacrifici e dal sangue[171]. L'idea è già presente in Celso[172] e nelle *Sentenze* di Sesto[173]. Il concetto è legato alla dottrina stoica dell'ἀναθυμίασις[174], secondo la quale gli astri si nutrono delle esalazioni terrestri. Come si legge nel passo del *De antro* appena riportato, Porfirio menziona questa dottrina, ma sottolinea l'effetto funesto sull'anima delle esalazioni provenienti dalla terra. L'ἀναθυμίασις è qui considerata pericolosa, poiché essa appesantisce l'anima e ne provoca la discesa e la degradazione[175].

In un passo Platone[176] spiega: «θυμός, dal fermento (θύσεως) e dal ribollire della ψυχή». Per gli Stoici l'anima era respiro caldo alimentato da un'esalazione proveniente dal sangue[177].

Le libagioni sono uno degli atti sacri più diffusi: esse devono nutrire le anime dei morti[178], interessarle al mondo dei vivi e dar loro

θαλάσσης, τὴν δὲ σελήνην ἐκ ποταμίων ὑδάτων, τοὺς δ' ἀστέρας ἐξ ἀναθυμιάσεως τῆς ἀπὸ τῆς γῆς.' Ἀνάγκη τοίνυν καὶ τὰς ψυχὰς ἤτοι σωματικὰς οὔσας ἢ ἀσωμάτους μέν, ἐφελκομένας δὲ σῶμα, καὶ μάλιστα τὰς μελλούσας καταδεῖσθαι εἴς τε αἷμα καὶ δίυγρα σώματα ῥέπειν πρὸς τὸ ὑγρὸν καὶ σωματοῦσθαι ὑγρανθείσας. Διὸ καὶ χολῆς καὶ αἵματος ἐκχύσει προτρέπεσθαι τὰς τῶν τεθνηκότων, καὶ τάς γε φιλοσωμάτους ὑγρὸν τὸ πνεῦμα ἐφελκομένας παχύνειν τοῦτο ὡς νέφος· ὑγρὸν γὰρ ἐν ἀέρι παχυνθὲν νέφος συνίσταται· παχυνθέντος δ' ἐν αὐταῖς τοῦ πνεύματος ὑγροῦ πλεονασμῷ ὁρατὰς γίνεσθαι. Καὶ ἐκ τῶν τοιούτων αἱ συναντῶσί τισι κατὰ φαντασίαν χρώζουσαι τὸ πνεῦμα εἰδώλων ἐμφάσεις, αἱ μέντοι καθαραὶ γενέσεως ἀπότροποι. Αὐτὸς δέ φησιν Ἡράκλειτος "ξηρὰ ψυχὴ σοφωτάτη". Διὸ κἀνταῦθα κατὰ τὰς τῆς μίξεως ἐπιθυμίας δίυγρον καὶ νοτερώτερον γίνεσθαι τὸ πνεῦμα, ἀτμὸν ἐφελκομένης δίυγρον τῆς ψυχῆς ἐκ τῆς πρὸς τὴν γένεσιν νεύσεως. [Trad. Simonini]. Per questi capitoli si vedano le interessanti note di Simonini (1986), p. 122-139.

[171] Cf. Porph. *Phil. orac.* 326F Smith [148-149 Wolff]; *Ad Aneb.* 2, 8 b, p. 20, 1 So.; *De abst.* II, 42.

[172] Cf. Origene, *Contra Celsum*, VIII, 60.

[173] Sext. *Sent.* 564.

[174] Cf. *S.V.F.* I, 141; II, 778.

[175] Cf. Porph. *De abst.* I, 28, 2. e *ibid.* II, 42, 3. Si veda Bouffartigue-Patillon (1979), nota 4 p. 219, e Girgenti-Sodano (2005), n. 84, p. 423.

[176] *Crat.* 419d; cf. *Resp.* IV, 440c; *Tim.* 70b.

[177] Cf. Gal. *De Plac. Hippocr. et Plat.* II, 8, 44, 1 sgg. De Lacy.

[178] Cf. Luciano, *De luctu*, 9.

la facoltà di comunicare. I morti hanno bisogno di libagioni, poiché hanno perduto il loro fluido vitale. Nelle evocazioni dei morti, effusioni di bile e di sangue costituiscono il nutrimento del *pneuma*; e le anime diventano «visibili» proprio per un eccesso di *pneuma*[179].

Secondo R.B.Onians[180] in Omero la materia costitutiva della coscienza è il respiro nella sua connessione con il sangue e vi è correlazione tra il sangue e l'intelligenza (e le qualità morali). Assumere il sangue, per le anime omeriche i cui corpi erano stati bruciati, significa dunque recuperare il θυμός, ossia il respiro, per potere di nuovo parlare con i vivi[181].

6. Disposizione delle anime al di là dell'Acheronte.

67-71: Queste osservazioni rispettano la geografia dell'Ade omerico continuando a seguire il filo della narrazione del canto XI dell'*Odissea*. Dopo quelle di Elpenore (che fa parte degli insepolti) e Tiresia (che gode di una condizione particolare), la prima anima che viene incontro ad Odisseo è quella della madre Anticlea (già apparsa, muta, al v. 84, dopo aver bevuto il sangue può finalmente riconoscere e dialogare con il figlio, v. 152-224). Ai v. 225-226 viene esplicitamente detto: «così noi scambiavamo parole; e intanto vennero le donne, che mandava (ὄτρυνεν) la lucente Persefone»[182]; segue il cosiddetto *catalogo delle eroine*[183] (v. 225-330). Dopo l'intermezzo con i Feaci (330-384), la narrazione di Odisseo riprende al v. 385: «Dunque, dopo che le anime delle donne qua e là ebbe disperso la casta Persefone, sopraggiunse l'anima d'Agamennone Atride, crucciosa; altre gli si stringevano intorno, quante in casa d'Egisto con lui morirono e seguirono il fato»[184]. Con

179 Cf. Simonini (1986), p. 132.

180 Cf. Onians (1951; tr. 2002²), p.72-74; 85-88.

181 Sulle concezioni del sangue come sede dell'anima, cf. anche Hom. *Hym. Ap.* 360-362; Verg. *Aen.* IX, 349-350; Verg. *Georg*, II, 483-486; Serv. *In Aen.* V, 79, Vol. I, p. 601 Thilo.

182 νῶϊ μὲν ὣς ἐπέεσσιν ἀμειβόμεθ', αἱ δὲ γυναῖκες / ἤλυθον, ὤτρυνεν γὰρ ἀγαυὴ Περσεφόνεια [Trad. Calzecchi Onesti].

183 Questa lista che fornisce una serie di informazioni sulla genealogia e le sorti di alcune donne famose dell'era mitica, è considerata già da molto tempo dalla critica come un'interpolazione tarda.

184 Hom. λ 385-389: αὐτὰρ ἐπεὶ ψυχὰς μὲν ἀπεσκέδασ' ἄλλυδις ἄλλῃ /ἁγνὴ Περσεφόνεια γυναικῶν θηλυτεράων, /ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχὴ Ἀγαμέμνονος

Agamennone si passa alle anime degli eroi Achille, Patroclo, Antiloco ed infine Aiace (v. 543), la cui anima se ne sta in disparte (ancora adirata con Odisseo per la vicenda delle armi di Achille) e non vuole parlare con il Laerziade. Dopo che l'anima del Telamonio fugge nell'Erebo tra le altre ombre dei travolti da morte, lo sguardo di Odisseo si apre su Minosse, Orione, Eracle ed i suppliziati; parte che già secondo Aristarco era stata interpolata più tardi[185].

D. Le divinità e le loro punizioni.

73 : ὑποθέμενος δὲ τοὺς κοσμικοὺς θεούς, ὧν τὰ γένη διηριθμήκαμεν: Forse la frase è riconducibile a Περὶ μὲν δὴ τῶν θεῶν εἰρήσθω τοσαῦτα di inizio frammento, oppure alla stirpe degli dèi menzionata nel *Fedro*[186] (e nulla vieta di supporre che in tutti i casi ci si riferisca a questo passo platonico).

74: καλέσας κατὰ παλαιὰν συνήθειαν : Per Porfirio, Omero parla di dèi cosmici (κοσμικοὶ θεοί), secondo l'antica tradizione, ma in realtà si tratta di δαίμονες, come ha indicato Platone (a partire dal *Simposio*), seguito da tutta la tradizione platonica successiva[187].

73-76: Questa descrizione degli dèi cosmici deriva dal *Fedro* platonico[188]: dopo avere spiegato che l'anima è ingenerata, muove se stessa e per questa ragione è immortale, Platone passa alla spiegazione dell'idea dell'anima con il famoso mito della biga alata. La potenza dell'ala per sua natura tende a portare in alto ciò che è pesante, sollevandolo là dove abita la stirpe degli dèi. Le ali dell'anima vengono nutrite ed accresciute in grado supremo da ciò che è bello, sapiente e buono (ossia il divino); dalla bruttezza, dalla malvagità e da tutti i contrari negativi, esse vengono guastate e mandate in rovina. «Zeus, il grande sovrano che sta in cielo, conducendo il carro alato, è il primo a procedere, ordina tutte quante le cose e si prende cura di esse. A lui tiene dietro un eser-

'Ατρεΐδαο / ἀχνυμένη· περὶ δ' ἄλλαι ἀγηγέραθ', ὅσσοι ἅμ' αὐτῷ /οἴκῳ ἐν Αἰγίσθοιο θάνον καὶ πότμον ἐπέσπον [Trad. Calzecchi Onesti].

185 Cf. *supra*, comm. l. 42-47.

186 Cf. Plato *Phaedr.* 247a e *infra* comm. l. 73-76.

187 Sulla demonologia si vedano per esempio Detienne (1963), Brenk (1986), Simonini (1986), p. 139-141; voce Dämonologie in *Der Neue Pauly*, 3 (1997), col. 265-269, e *infra* nota 209.

188 Cf. Plato *Phaedr.* 246d-247e.

cito di dèi e di demoni, ordinato in undici schiere. Infatti, nella casa degli dèi, rimane Estia da sola. Quanto agli altri dèi, quelli che sono stati posti come capi in questo numero di dodici, guidano, ciascuno, la loro schiera, nell'ordine secondo cui sono stati scelti. Molti e beati sono, dunque, le visioni e i percorsi dentro il cielo, che compie la stirpe degli dèi beati, mentre ciascuno di questi adempie il proprio compito.(...) Quando essi vanno a banchetto per prendere cibo, procedono per l'ascesa fino a raggiungere la sommità della volta del cielo. (...) Quando le anime che sono dette immortali pervengono alla sommità del cielo, procedendo al di fuori, si posano sulla volta del cielo, e la rotazione del cielo le trasporta così posate, ed esse contemplano le cose che stanno al di fuori del cielo.»[189] Dunque, Zeus comanda su ciò che arriva fino al cielo, poiché oltre il cielo (che è il limite del luogo fisico), nell'iperuranio, vi sono gli esseri che veramente sono, cioè le idee (e il sopra cielo è un luogo al di là del luogo, ossia un non luogo, vale a dire la dimensione metafisica dell'intelligibile[190]).

Zeus è definito δαίμων e μέγας anche dagli orfici (si pensi in particolare al poema su Zeus commentato da Porfirio nel *Περὶ ἀγαλμάτων*)[191].

[189] *Ibid.* 246e - 247c [Trad. G. Reale (1998)]: Ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεύς, ἐλαύνων πτηνὸν ἅρμα, πρῶτος πορεύεται, διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος· τῷ δ' ἕπεται στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων, κατὰ ἕνδεκα μέρη κεκοσμημένη. μένει γὰρ Ἑστία ἐν θεῶν οἴκῳ μόνη· τῶν δὲ ἄλλων ὅσοι ἐν τῷ τῶν δώδεκα ἀριθμῷ τεταγμένοι θεοὶ ἄρχοντες ἡγοῦνται κατὰ τάξιν ἣν ἕκαστος ἐτάχθη. Πολλαὶ μὲν οὖν καὶ μακάριαι θέαι τε καὶ διέξοδοι ἐντὸς οὐρανοῦ, ἃς θεῶν γένος εὐδαιμόνων ἐπιστρέφεται πράττων ἕκαστος αὐτῶν τὸ αὑτοῦ, ἕπεται δὲ ὁ ἀεὶ ἐθέλων τε καὶ δυνάμενος· φθόνος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἵσταται. Ὅταν δὲ δὴ πρὸς δαῖτα καὶ ἐπὶ θοίνην ἴωσιν, ἄκραν ἐπὶ τὴν ὑπουράνιον ἀψῖδα πορεύονται πρὸς ἄναντες, ᾗ δὴ τὰ μὲν θεῶν ὀχήματα ἰσορρόπως εὐήνια ὄντα ῥᾳδίως πορεύεται, τὰ δὲ ἄλλα μόγις· βρίθει γὰρ ὁ τῆς κάκης ἵππος μετέχων, ἐπὶ τὴν γῆν ῥέπων τε καὶ βαρύνων ᾧ μὴ καλῶς ἦν τεθραμμένος τῶν ἡνιόχων. ἔνθα δὴ πόνος τε καὶ ἀγὼν ἔσχατος ψυχῇ πρόκειται. αἱ μὲν γὰρ ἀθάνατοι καλούμεναι, ἡνίκ' ἂν πρὸς ἄκρῳ γένωνται, ἔξω πορευθεῖσαι ἔστησαν ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νώτῳ, στάσας δὲ αὐτὰς περιάγει ἡ περιφορά, αἱ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ.

[190] Cf. Reale (1993), nota 98. Questo luogo intelligibile, rappresenta l'altra dimensione dell'essere, che i sensi non percepiscono e che solo l'intelletto coglie (cf. Reale (1998), p. 216).

[191] Cf. Porph. *Περὶ ἀγαλμάτων*, *ap.* Eus. *Praep. Ev.* III, 9, 2 [354F Smith; fr. 3 Bidez; = Orph. Fr. 243 Bernabé (=168 Kern)]: Ζεύς (...) ἓν κράτος εἷς δαίμων γένετο μέγας ἀρχὸς ἁπάντων.

76-81: Trattandosi di δαίμονες e non di θεοί, essi, come vengono rappresentati da Omero (e dagli antichi poeti), sono soggetti a tutti i sentimenti che pervadono anche gli esseri umani e come tali si comportano, sbagliando, peccando, giurando e, di conseguenza, spergiurando. Dio è essenzialmente buono e nulla di ciò che è buono può risultare dannoso. Ne consegue che le divinità sono incapaci di compiere qualcosa di malvagio (come, per esempio, ciò che Zeus fece a Crono, oppure mutare d'aspetto o ingannare, con parole o fatti), quindi i poeti come Omero ed Esiodo sono da condannare, per avere raccontato cose false e disdicevoli a proposito degli dèi. I poeti, infatti, dovrebbero cantare le divinità come esse sono veramente e non, come invece fanno, le loro parvenze. La poesia è da condannare, in quanto imitazione di pavenze e alimentatrice della parte irrazionale dell'anima. Con questo genere di considerazioni nella *Repubblica* Platone bandisce Omero e i poeti dalla città ideale (e dall'educazione dei guardiani)[192]. L'opposizione alla teologia omerica, accusata di fornire una rappresentazione immorale degli dèi, si sviluppa già a partire dal VI secolo a. C. ed è contemporaneamente ad essa che si formano i primi tentativi di interpretazione allegorica di Omero[193]. Stando a Diogene Laerzio, durante una discesa agli inferi, Pitagora aveva visto le torture inflitte alle anime dei due poeti filosofi in espiazione delle loro ingiurie agli dèi. Quella di Esiodo, urlante, era legata ad una colonna di bronzo, mentre quella di Omero era sospesa ad un albero, con dei serpenti attorcigliati[194]. Due frammenti conservati in Sesto Empirico, attestano le osservazioni di Senofane a proposito dei crimini che, secondo Omero ed Esiodo, gli dèi avrebbero commesso: «Omero ed Esiodo hanno attribuito agli dèi tutte le azioni che gli uomini considerano vergognose e riprovevo-

[192] Per la critica di Platone ad Omero, cf. *Resp.* II, 364d-366e; II, 376d-III, 398b; X, 595a - 608b. Nei libri II e III la condanna si fonda su ragioni morali e pedagogiche, nel X viene approfondita con motivazioni metafisiche tratte dalla teoria delle idee. Per Platone, di Omero solo gli inni agli dèi e gli encomi alle persone dabbene possono essere accettati nella città.

[193] Un aspetto è indubitabilmente legato all'altro ed è forse proprio per difendere Omero dalle critiche dei suoi detrattori che sono nate le interpretazioni allegoriche dei suoi poemi (cf. Pépin (1958; 1976²), p. 93).

[194] Diog. Laert. 8. 21, 8-16 Marcovich.

li, il furto, l'adulterio e l'inganno reciproco»[195]. Eraclito, leggermente posteriore a Pitagora e Senofane, non era meno aspro di loro nei confronti di Esiodo, del quale criticava piuttosto le capacità intellettuali: «Sapere molte cose non insegna ad avere intelligenza: l'avrebbe altrimenti insegnato ad Esiodo, a Pitagora e poi a Senofane e ad Ecateo»[196]. Anche Omero non sfuggiva alle critiche di Eraclito: «Omero è degno di essere scacciato dagli agoni e di essere frustato, ed egualmente Archiloco»[197].

Lo sforzo dei platonici di combinare le proprie dottrine con quelle di Omero e, soprattutto, di conciliare quest'ultimo e gli altri poeti con Platone[198] li ha portati ad esprimere diverse soluzioni[199], per risolvere l'imbarazzante quadro di queste divinità che si comportavano in maniera vergognosa. Plutarco e Massimo di Tiro interpretano questi dèi come degli intermediari fra la razza umana e la vera divinità. In Plutarco, le anime incarnate non sono gli unici abitanti dello spazio sublunare; l'atmosfera è infatti popolata anche da esseri più potenti, i demoni. La potenza di questi esseri semi-divini è considerevole, ma non è sempre benefica, poiché si tratta di spiriti rivestiti di un'anima passionale e possono quindi volgersi verso il male[200]. Questa teologia dei

[195] Senofane, in Sesto Empirico, *Adv. Math.* IX, 193 [=fr. 21B 11 DK], e anche *ibid.* I, 289 [= fr. 21B 12 DK].

[196] Eraclito, in Diog. Laert. 9. 1, 9-11 Marcovich [= fr. 22 B 40 DK]: πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὖτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον.

[197] *Ibid.* 13-14 Marcovich [=fr. 22 B 42 DK]: τόν τε Ὅμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι, καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως.

[198] Sull'evoluzione del metodo seguito per armonizzare le precedenti tradizioni teologiche da parte della Scuola d'Atene, si veda «Accorder entre elles les traditions théologiques: une caractéristique du néoplatonisme athénien», in Saffrey (2000), p. 143-158.

[199] Accontentarsi delle allegorie pre-platoniche, che facevano degli dèi omerici come Zeus, Era, Poseidone, Ade, rispettivamente l'etere, l'aria, l'acqua e la terra, non era più concepibile. Lo stoicismo aveva portato qualche modifica, ma le interpretazioni (come per esempio Era che non veniva più considerata come l'aria, ma era divenuta l'anima dell'aria) rimanevano ancora molto materiali.

[200] La divinità usa questi esseri intermediari per dirigere il mondo. A loro affida la crescita delle piante o l'ispirazione degli oracoli; essi sono preposti anche ai terremoti e alle epidemie. Cf. Plut. *De facie*, 943e-945d.

demoni permette di risolvere il problema della trascendenza divina, quello della provvidenza e quello del male, oltre a quello degli dèi della mitologia (in particolare quelli omerici)[201]. Plutarco e Massimo di Tiro[202] adottano pienamente questa soluzione, che permette di dire che questi dèi, che si comportano in maniera «poco divina» sono in realtà dei demoni[203].

La fonte di ispirazione di tutta la demonologia posteriore è da ricercare in alcuni passi di Platone, più precisamente nel *Simposio*[204]. Secondo Platone (è Diotima che parla) Eros non è né un dio, né un uomo, ma un gran demone. I demoni sono qualcosa di

[201] La demonologia permette di evitare alla divinità ogni tipo di intervento, togliendole ogni responsabilità. Nel *Tramonto degli oracoli* Plutarco (il narratore in questo dialogo non è Plutarco stesso, ma suo fratello Lampria) dice: «Chi mescola dio alle funzioni umane non rispetta la sua maestà, e offende la dignità e il prestigio della sua superiore natura.» (*De defectu*, 414e. Trad. Del Corno, 1983) e Cleombroto gli risponde: «Hai ragione, ma siccome è difficile comprendere e stabilire in qual modo e fino a che punto si possa far intervenire la provvidenza, succede che nell'opinione di alcuni il dio non c'entra per niente, per altri invece egli è la causa di tutte le cose senza eccezione. Ma né gli uni né gli altri colgono la giusta misura. E dunque dice bene chi sostiene che Platone, presupponendo un elemento sottostante alle qualità in divenire -quello che viene chiamato oggi materia o natura- abbia liberato i filosofi da molte gravi difficoltà. Ma, a mio parere, molte difficoltà ancora più gravi sono state risolte da quelli che immaginarono il genere dei demoni, a metà fra dèi e uomini, il quale istituisce in certo modo un rapporto reciproco fra noi e la divinità». (*De defectu*, 414f-415a. Trad. Del Corno 1983). Plutarco continua dicendo che non importa sapere se questa teoria si debba ai magi e a Zoroastro o provenga dalla Tracia e da Orfeo, oppure dall'Egitto o dalla Frigia. Omero sembra usare indifferentemente i due termini (e a volte chiama gli dèi col nome di demoni); mentre Esiodo fu il primo a distinguere in modo chiaro quattro generi di esseri razionali: dèi, demoni, eroi e uomini (cf. *De defectu*, 415a–b).

[202] La demonologia di Massimo di Tiro è un po' più serena di quella di Plutarco (il quale attribuisce ai demoni tutte le azioni negative degli dèi). I demoni sono visti più come delle specie di angeli, messaggeri di Dio e guide degli uomini (su questo aspetto si veda p. es. Buffière (1956) p. 525-528).

[203] Cf. p. es. *De defectu*, 417e: «Quello che degli dèi si racconta nei miti e negli inni -rapimenti, peregrinazioni segrete, esilio, schiavitù- in realtà non sono fatti accaduti agli dèi, ma ai demoni, i quali, grazie al loro valore e alla loro potenza, hanno reso memorabili tali eventi» (Trad. Del Corno 1983). Il carattere passionale dei demoni ritorna spesso nell'opera di Plutarco, cf. p. es. *Is. et Osir.* 360 e-f.

[204] Cf. Plato *Symp.* 202 d-203 a.

intermedio fra dio e mortale. La loro funzione è quella di interpreti e messaggeri fra gli uomini e gli dèi. Trasmettono le preghiere e i sacrifici dei primi, e i comandi e la restituzione dei favori per i sacrifici ricevuti dagli dèi. Stando nel mezzo fra dèi e uomini, colmano lo spazio intermedio in modo che l'insieme resti saldamente connesso in tutte le sue parti. Nella sfera del demonico si svolge tutta la pratica divinatoria e l'arte dei sacerdoti in relazione ai sacrifici e alle iniziazioni, agli incantesimi e ad ogni genere di profezia e di magia. Gli dèi non hanno contatto con gli uomini, ma attraverso il demonico si realizza ogni rapporto e colloquio tra loro (sia nel sonno che durante la veglia). Nel *Cratilo*, Platone oppone gli astri (i quali, soli, meritano il nome di dèi) alle altre divinità, chiamate demoni[205]. Per spiegare le differenze tra dèi e demoni Senocrate prende a modello il triangolo «paragonando l'equilatero alla divinità, lo scaleno all'uomo mortale, l'isoscele all'essere demonico: il primo è da tutte le parti uguale, il secondo è da tutte le parti disuguale, il terzo ora uguale, ora disuguale, così come la natura dei dèmoni, che è dotata di passione umana e di facoltà divine»[206].

Plotino non rifiuta l'esegesi allegorica, ma se ritorna spesso sul tema della doppia anima di Eracle e ha insistito molto sul mito platonico di Eros[207], degli dèi omerici non parla molto. Famoso è invece il suo uso dei grandi dèi della mitologia, Urano, Crono e Zeus, per rappresentare la propria triade, uno, intelletto, anima[208].

Nel *De abstinentia* Porfirio presenta una demonologia che risente di influenze della scolastica platonica, della teurgia caldaica e delle ricerche ermetiche[209]. In II, 38 egli distingue i demoni buoni, che sono le anime in grado di dominare la loro parte pneumatica[210],

[205] *Cratilo* 397c-398c.

[206] Senocrate, fr. 222 Isnardi Parente (= Plut. *De def. Orac.* 12, 416c = fr. 23H). La trad. è quella della Isnardi Parente (1982).

[207] Cf. *Enn.* III, 5, 8.

[208] Cf. *supra*, p. 141.

[209] Cf. Porph. *De abst.* II, 37-46. Per la demonologia del *De abstinentia*, si veda Bouffartigue-Patillon (1977), p. XL-XLIV; id. (1979) p. 37-46; 52-53 e relativo commento; Girgenti - Sodano (2005), p. 528 s.v. *Demoni*.

[210] Le anime generate dall'anima universale, che amministrano vaste parti delle regioni sublunari, e che, appoggiandosi sul loro supporto pneumatico, lo dominano grazie alla ragione, queste anime devono essere considerate come demoni buoni, che compiono tutte le azioni a beneficio degli esseri che governano (...).

e i demoni cattivi, che sono quelli in cui la parte pneumatica ha preso il sopravvento. Si tratta quindi di una degradazione: i demoni cattivi sono più lontani dalla perfezione divina, che quelli buoni. A partire da II, 42 la degradazione aumenta, passando dai demoni, agli uomini, agli animali. I demoni cattivi sono potenze inferiori, ma simmetriche ai demoni buoni e agli dèi: «Vogliono essere dèi, e la potenza che si trova a capo[211] di essi, vuole passare per per il dio supremo. Sono loro che prendono piacere *alle libagioni e all'odore delle carni* con le quali si ingrassa la parte pneumatica del loro essere. In effetti questa parte vive dei vapori e delle esalazioni, in vario modo nutrita da vari [effluvi], e si rafforza dai fumi del sangue e delle carni bruciate»[212]. Poco oltre, Porfirio raccomanda di rendersi dissimili dagli uomini e demoni cattivi e in maniera generale da tutto ciò che si compiace nel mortale e nel materiale[213]. Con questo parallelo tra i demoni cattivi e la materia, Porfirio sembra fare propria la concezione dualista che traspare dalla demonologia da lui attribuita «ad alcuni platonici»[214]. Il bene è rappresentato da Dio e il suo seguito, il male dalla materia e i demoni cattivi.

1. Il Tartaro.

81-87: Anche per le divinità, dunque, esistono delle punizioni, che non possono essere mischiate con quelle umane, poiché le divinità sono superiori agli uomini. Per questo motivo, è logico

[211] Nel *De abstinentia* Porfirio non precisa l'identità del capo dei demoni, ma nella *filosofia degli oracoli* attribuisce questo ruolo a Sarapis-Plutone accompagnato da Ecate (cf. Porph. *Phil. orac.* 326F, 327F, 328F Smith [147-151 Wolff].

[212] Porph. *De abst.* II, 42, 2: βούλονται γὰρ εἶναι θεοὶ καὶ ἡ προεστῶσα αὐτῶν δύναμις δοκεῖν θεὸς εἶναι ὁ μέγιστος. οὗτοι οἱ χαίροντες "λοιβῇ τε κνίσῃ τε", δι' ὧν αὐτῶν τὸ πνευματικὸν καὶ σωματικὸν ιαίνεται. ζῇ γὰρ τοῦτο ἀτμοῖς καὶ ἀναθυμιάσεσι ποικίλως διὰ τῶν ποικίλων, καὶ δυναμοῦται ταῖς ἐκ τῶν αἱμάτων καὶ σαρκῶν κνίσαις.

[213] Cf. II, 43, 3: πονηροῖς δὲ ἀνθρώποις καὶ δαίμοσιν καὶ ὅλως παντὶ τῷ χαίροντι τῷ θνητῷ τε καὶ ὑλικῷ ἀνομοιοῦσθαι.

[214] Come sottolineato da Bouffartigue e Patillon (1979, p. XLII) questo è un altro tratto che avvicina il *De abstinentia* al medio platonismo. Porfirio sembra qui avvicinarsi a Numenio, per il quale la materia è un principio attivo del male (cf. fr. 52 Des Places).

che subiscano delle pene proporzionatamente maggiori. Anche il luogo in cui vengono punite è diverso; non più l'Ade, ma il luogo più terribile che esista, il Tartaro.

Il Tartaro è generalmente un luogo sotterraneo, collocato all'estremo Occidente e coincide con l'Ade, oppure è una parte di esso, la più profonda. Di solito è concepito come un luogo di pena riservato a dèi, semidei o eroi che si sono macchiati di una grave colpa. In Omero vi è una distinzione fra il Tartaro e l'Ade. La distanza fra il Tartaro e l'Ade è uguale a quella fra la terra e il cielo; nell'*Iliade*, Omero mette in bocca a Zeus queste parole: «Perciò, colui che io veda allontanarsi dai numi (...) se pure io non lo afferri, nel Tartaro fosco lo getti, lontano, dove il baratro sotto la terra è più fondo, dove le porte d'acciaio, dov'è la soglia di bronzo, tanto al di sotto dell'Ade, quanto la terra dista dal cielo»[215]. Nella *Teogonia* Esiodo si dilunga maggiormente sul Tartaro, rispetto all'Ade. In entrambi i poeti, il Tartaro è la prigione dei Titani[216] e, per Esiodo, la distanza fra il Tartaro e la terra è uguale a quella fra la terra e il cielo: «(...) e coprivano di dardi i Titani; e sotto la terra dagli ampi cammini li sprofondarono e li legarono in lacci tremendi, dopo che li ebbero vinti con le loro braccia, per quanto animosi essi fossero, tanto sotto la terra quanto dalla terra il cielo è lontano; tanto infatti dalla terra è lontano il Tartaro oscuro; ché per nove notti e giorni una bronzea incudine cadendo dal cielo al decimo verrebbe in terra; a sua volta ugualmente dalla terra lontano è il Tartaro oscuro; ché ancora per nove notti e giorni una bronzea incudine dalla terra cadendo al decimo arriverebbe al Tartaro. Intorno ad esso corre un bronzeo recinto; e la notte triplicemente si stende d'intorno al collo; e di sopra sorgono le radici della terra e del mare infecondo. È lì che gli dèi Titani, sotto caligine oscura, sono celati per il volere di Zeus adunatore di nubi, in un'oscura regione, all'estremo della terra prodigiosa»[217]. I

[215] Cf. Hom. Θ 10-16: ὃν δ' ἂν ἐγὼν ἀπάνευθε θεῶν ἐθέλοντα νοήσω / ἐλθόντ' ἢ Τρώεσσιν ἀρηγέμεν ἢ Δαναοῖσι / πληγεὶς οὐ κατὰ κόσμον ἐλεύσεται Οὔλυμπον δέ· / ἤ μιν ἑλὼν ῥίψω ἐς Τάρταρον ἠερόεντα / τῆλε μάλ', ἧχι βάθιστον ὑπὸ χθονός ἐστι βέρεθρον, / ἔνθα σιδήρειαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός, / τόσσον ἔνερθ' Ἀΐδεω ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης·

[216] Cf. Hom. Ξ 279 ; *Theog.* 729-735; 851.

[217] Cf. *Theog.* 713-732 [Trad. Arrighetti].

Titani erano i sei figli di Urano e di Gea: Oceano, Ceo, Iperione, Crio, Giapeto e Crono. Secondo Esiodo fu Urano a chiamarli Titani, poiché «osando [oppure *tendendo le braccia*] con tracotanza commettere un grande misfatto, di questo, dopo, avrebbero scontata la pena»[218]. Secondo J.M. Durban e G. Arrighetti[219], il nesso che sembra stabilirsi tra le parole Τιτῆνες e il verbo τιταίνω (tendere) appare arbitrario, in quanto la parola Τιτῆνες ha la prima sillaba lunga, mentre τιταίνω, come tutti i verbi raddoppiati, ha la prima sillaba breve ed Esiodo sembra considerarla lunga per rendere possibile l'etimologia da lui inventata. Il poeta, stabilendo un nesso etimologico fra due parole fondato su criteri di identità grafica e non fonica, sembra, per amore dell'etimologia, arrogarsi una libertà d'intervento sulle forme e i significati degli strumenti espressivi di cui la tradizione dell'epica eroica gli forniva non più che dei modelli. Il problema si pone per il significato del verbo τιταίνω (i Titani avevano compiuto un μέγα ἔργον τιταίνοντες), che usualmente significa «tendere» (ed è così che è di solito tradotto in questo passo), che Arrighetti propone di rendere con «osare», «avere l'ardire di»; oppure, (con Duhoux[220]) questo verbo potrebbe essere inteso come un denominativo da Τιτῆνες col significato di «fare i Titani», nel senso di «agire con tracotanza», così da rafforzare ἀσθαλίῃ (e risolvere in tal caso anche il problema della prima sillaba).

Ma Esiodo stabilisce anche un altro[221] nesso etimologico, con τίσις del v. 210. Ed è a questo secondo nesso (che nella *Teogonia* è prolettico riguardo alle vicende della Titanomachia che sarà svi-

[218] *Theog.* 207-210: τοὺς δὲ πατὴρ Τιτῆνας ἐπίκλησιν καλέεσκε / παῖδας νεικείων μέγας Οὐρανός, οὓς τέκεν αὐτός· / φάσκε δὲ τιταίνοντας ἀτασθαλίῃ μέγα ῥέξαι / ἔργον, τοῖο δ' ἔπειτα τίσιν μετόπισθεν ἔσεσθαι. [Trad. Arrighetti].

[219] Sulla connessione Τιτῆνας – τιταίνοντας, cf. Duban (1978), p. 43-44; e Arrighetti (1998), p. 332-333.

[220] Duhoux (1967), p. 35-46.

[221] West (1966) *ad. loc.* p. 226 richiama il caso analogo della duplice etimologia omerica del nome di Odisseo, in Hom. α 55 da ὀδύρομαι e in τ 405-409 da ὀδύσσομαι. Per gli antichi, non veniva sentito come contraddittorio il fatto che una singola parola potesse avere molteplici derivazioni. Il primo ad accorgersi che ciò poteva causare qualche problema fu Platone (cf. *Crat.* 411c8-413d2; 436e2-437c8). Per l'applicazione del principio degli approcci molteplici alla realtà, cf. Arrighetti (1998), p. XXXIII sgg. e p. 333.

luppata nei v. 617-717) che fa riferimento anche Porfirio. Il ben noto episodio comincia narrando che Urano non permetteva che i Titani venissero alla luce, obbligandoli a restare nelle viscere di Gea. Questa, per sbarazzarsi del marito, si rivolse ai figli che custodiva dentro di sé, ma nessuno ebbe il coraggio di mettersi contro il padre, tranne il più giovane, Crono. Egli, avuto dalla madre un falcetto affilatissimo, tagliò i testicoli al padre e ne prese il posto. Siccome era stato predetto che sarebbe stato detronizzato da uno dei suoi figli, li ingoiava appena nascevano. Rea, incinta dell'ultimo figlio (Zeus), lo partorì di nascosto a Creta e diede a Crono una pietra avvolta in fasce, che egli divorò, non accorgendosi dell'inganno. Zeus, una volta adulto, costrinse Crono a vomitare i fratelli ed insieme a loro, con l'aiuto dei Ciclopi e degli Ecatonchiri, sconfisse Crono e gli altri Titani, relegandoli nel Tartaro[222]. Lì Gyge, Cotto e Obriareo montano la guardia, fedeli a Zeus[223].

a. Lo Stige nel Tartaro.

87: ἔνθα: Secondo Porfirio, Stige è stato posto da Omero nel Tartaro. È significativo l'uso dell'avverbio ἔνθα. Nell'introdurre i luoghi, le parti del cosmo e i personaggi che sono presenti nel Tartaro (v. 718-819), Esiodo usa ripetutamente ἔνθα[224], senza maggiori precisazioni (ciò che rende anche difficile tracciare una mappa coerente di quei luoghi[225]). La sezione che più ci interessa è quella in cui viene presentata la dimora di Stige (v. 775-806), anch'essa introdotta da ἔνθα. Anche Omero introduce con ἔνθα la descrizione dei fiumi dell'Ade fatta da Circe[226], ma la localizzazione dello Stige nel Tartaro è specificata in Esiodo. Che Porfirio segua il racconto della *Teogonia*, più che quello di Omero, è con-

[222] Cf. *Theog.* 154-745.

[223] Cf. *ibid.* 734-735. Per le vicende della Titanomachia si veda anche Ps. Apollod. *Bibl.* I 2, 1-7 (6-12).

[224] *Theog.* 729, 734, 736, 758, 767, 775.

[225] In Esiodo è particolarmente complicato il tentativo di conciliare la visione orizzontale e quella verticale dell' aldilà. Per questi problemi di geografia esiodea degli inferi, rinvio a Arrighetti (1998), p. 358-366. Per quanto riguarda il Tartaro, si veda anche Ballabriga (1986), p. 257-290.

[226] Hom. κ 513-514: ἔνθα μὲν εἰς Ἀχέροντα Πυριφλεγέθων τε ῥέουσι / Κώκυτός θ', ὃς δὴ Στυγὸς ὕδατός ἐστιν ἀπορρώξ.

fermato anche dalle precisazioni seguenti [*Fr.* 2, 87-89]: «Là suppone che ci sia anche lo Stige, il demone stesso e la fonte delle sue acque. Infatti (suppone) che il Cocito e il Titaresio siano una diramazione ‹dello Stige›, ma non fonte». Nella lunga sezione della *Teogonia* dedicata a Stige, Esiodo parla di essa come la più vecchia tra le figlie di Oceano, la quale abita nell'illustre casa di grandi rocce coperta, lontano dagli dèi. Ogni tanto Iris viene a prendere l'acqua fresca che sgorga da una roccia e che serve a dirimere le contese fra gli dèi[227]. Vi è quindi una distinzione fra l'acqua di Stige e Stige stessa. Oltretutto, appena terminato il passo su Stige, Esiodo specifica che: «Là della terra oscura e del Tartaro tenebroso, del mare infecondo e del cielo stellato, di seguito, di tutti, sono le scaturigini (πηγαί) e i confini, luoghi squallidi e oscuri che anche gli dèi hanno in odio»[228]. Nel Tartaro si trova dunque sia Stige, che la fonte della sua acqua.

88-89: Effettivamente, in Omero il Cocito e il Titaresio sono due affluenti dello Stige. Il primo, citato solamente una volta nell'*Odissea*, scorre nell'Ade[229], il secondo è un fiume della Tesprozia[230]. Essi sono dunque due derivazioni (di Stige), una sotterranea, e l'altra che scorre in superficie, ma non sono fonti. La loro fonte è Stige, la quale si trova nel Tartaro (ed in questo Porfirio segue Esiodo[231]).

Heeren aggiunge Στυγός dopo τὸν Τιταρήσιον, ma mi sembra sia superfluo.

90-92: La punizione per gli dèi spergiuri è riportata da Esiodo: «perché chi questa [sc. l'acqua di Stige] versando spergiuri / fra gli immortali che hanno la cima dell'Olimpo nevoso, / giace senza respiro finché un anno compiuto non sia, / né mai all'ambrosia e al nettare può avvicinarsi, / suo nutrimento, ma giace senza respi-

[227] Cf. *Theog.* 775-787.

[228] *Ibid.* 807-810.

[229] Cf. Hom. κ 514.

[230] Hom. B 751-755 in cui si dice che il Titaresio si getta nel Peneo senza mischiarvisi, ma gli scorre sopra come olio, poiché è un braccio di Stige, l'acqua tremenda del giuramento (ὅρκου γὰρ δεινοῦ Στυγὸς ὕδατός ἐστιν ἀπορρώξ).

[231] Come specificato nel commento alle linee precedenti.

ro e senza parola / su letto ben steso e un cattivo torpore lo copre. / Ma quando il male ha fine, compiuto un grande anno, / passa da una ad un'altra prova più aspra: / per nove anni dagli dèi è tenuto lontano, sempre viventi, / né in consiglio a loro si unisce né in banchetto, / per nove anni interi; al decimo torna ad unirsi /all'assemblea degli immortali che abitano le case d'Olimpo. / Così gran giuramento gli dèi posero l'eterna acqua di Stige, / antica, che scorre attraverso rocciosa regione»[232]. La punizione recata da Stige ha dunque un effetto «letale», ovviamente riferibile ad una divinità. Rimanere distesi, senza respiro e senza parola, avvolti dal torpore significa in pratica morire[233]. Questa morte apparente è il segno della loro colpevolezza[234]. La punizione è ancora più terribile, poiché ad un anno di morte apparente (lontano dagli altri dèi e, ovviamente, senza nutrimento), se ne aggiungono altri nove di bando dall'assemblea divina e dai relativi banchetti. La libagione costituisce più un rito di purificazione che una prova. Lo spergiuro, versando l'acqua, imita la cascata dell'acqua di Stige (ἐκ πέτρης καταλείβεται v. 786; ἀπολλείψας v. 793) e si mette in contatto con l'acqua oceanica e rigeneratrice (Στυγὸς ἄφθιτον ὕδωρ ὠγύγιον v. 805-810)[235]. Questo contatto, che si traduce con un'inanimazione passeggera (ἀνάπνευστος καὶ ἄναυδος v. 797), «equivale ad una reintegrazione nell'indistinto, seguita da una nuova creazione»[236]. Il successivo esilio di nove anni imposto dagli dèi corrisponde ad una seconda purificazione, sociale, dopo la rinascita cosmica, comparabile all'esilio che allontana dalla città la macchia dell'assassino.

Dieci anni di tale esilio costituiscono una punizione adeguatamente severa per una divinità, e la potenza punitiva di Stige è

[232] *Theog.* 793-806 [Trad. Arrighetti]. Alcuni Editori (*e.g.* Mazon) considerano spuri i v. 775-806. Per West, Solmsen, Rzach e Arrighetti sono invece di Esiodo.

[233] Gli antichi legavano volentiri il nome στύξ, στυγός, allo στύγος, il freddo glaciale, (frequentemente al plurale αἱ στύγες) associato al rigore della morte (cf. cap. *Etimologia di Stige* a p. 219-221).

[234] Per Bollack (1958), p. 27, in questo passo della *Teogonia*, Stige è dotato di un potere non vendicatore, ma rivelatore. La vera punizione è data dagli altri dèi, che costringono il dio spergiuro ad un esilio dal banchetto divino.

[235] Cf. *ibid.* p. 27.

[236] Éliade (1952), p. 200.

giustamente definita ἀπαραίτητον (inesorabile; inflessibile; o anche inevitabile) e φοβερωτάτην (spaventosissima).

Le Erinni[237] ('Ερινύες, letteralmente, «le irate», corrispondenti in latino alle *Furiae*) erano divinità della vendetta, del rimorso e della punizione e perseguitavano soprattutto gli autori di delitti contro i consanguinei, in particolare i matricidi, ma anche chi non li vendicava. Dapprima il loro numero fu imprecisato, poi divennero tre: Tisifone, Aletto e Megera, generalmente rappresentate con le ali e i capelli intrecciati a serpenti. Talvolta (come qui) Erinni è usato al singolare e in questo caso dovrebbe indicare Tisifone. Esse erano anche chiamate apotropaicamente Eumenidi (benevole). Nate (secondo Esiodo) dalle gocce di sangue derivate dall'evirazione di Urano, sono forze primitive che non riconoscono l'autorità degli dèi appartenenti alla più giovane generazione. Sono le Erinni a causare le sventure della casa di Agamennone in seguito al sacrificio di Ifigenia; spingono Clitemnestra ad uccidere il marito, poi la puniscono per mano del figlio Oreste. Infine, perseguitano questi per il suo matricidio, finché non si reca ad Atene, dove viene giudicato nell'Areopago dal tribunale presieduto da Atena. La dea, con il suo voto, ne determina l'assoluzione e dopo la sentenza, placa le Erinni, che diventano così «benevole» (cioè Eumenidi)[238]. Protettrici dell'ordine sociale, le Erinni puniscono i criminali suscettibili di turbarlo e anche la ὕβρις (la dismisura), che tende a far dimenticare all'uomo la sua condizione di mortale. La loro dimora è la più profonda oscurità degli inferi, l'Erebo[239]. In alcuni passi dell'*Iliade*, si dice che le Erinni sono garanti dei giuramenti: «Sappia ora Zeus per primo, il sommo e più grande fra i numi, / e Gea e il Sole e le Erinni, che sotto la terra / puniscono gli uomini, chi abbia giurato spergiu-

[237] Sulle Erinni si vedano per esempio Rapp, s.v. Erinys (1884); Sarian (1986); Biondetti (1997), p. 256-257. Le Erinni appaiono anche nel Papiro di Derveni (col. I e col. II); per un commento cf. Betegh (2004), p. 85-89.

[238] Si vedano in particolare le tragedie *Oreste* di Euripide, e *Eumenidi* di Eschilo. In Euripide, *Or.* 265 Oreste delirante teme di essere mandato nel Tartaro.

[239] Cf. Hom. I 571; T 259.

[240] Hom. T 258-260 [Trad. Calzecchi Onesti]; si veda anche Hom. Γ 278-279.

ro»[240]. Traendo forse spunto da questo passo, negli *Inni Orfici*[241] si dice che le Erinni occupano «le case sotto recessi profondi nell'antro caliginoso presso la sacra acqua di Stige, sempre sdegnate con i disegni empi dei mortali». Negli *Erga* viene detto che le Erinni hanno raccolto Horkos nascente, generato da Eris e castigo per gli spergiuri[242].

E. La condizione delle anime degli insepolti.

Porfirio ha già detto (cf. l. 23-25) che le anime degli insepolti si trovano all'esterno del fiume. Per argomentare le sue dimostrazioni sulla condizione degli insepolti, nelle linee che seguono vengono citati i casi di Patroclo e di Elpenore. Per il primo si tratta dal famoso episodio dell'*Iliade* (Ψ 62-108), in cui ad Achille, addormentatosi stremato e straziato sulla spiaggia, appare in sogno l'anima del compagno defunto che reclama una degna sepoltura. Di Elpenore è evocato il suo incontro con Odisseo riportato nella *Nekyia* (cf. Hom. λ 51-83).

La prima osservazione (l. 92-97) è che le anime dei non sepolti presentano ancora i tratti distintivi legati al corpo carneo. Non possegono più un corpo, ma un fantasma (εἴδωλον) di esso e delle sue vesti. A dimostrazione di ciò, vengono citati i v. Ψ 65-67 in cui l'anima di Patroclo appare ad Achille somigliante in tutto, nella grandezza, nell'aspetto, nella voce ed è vesitita allo stesso modo.

93 εἴδωλον φέροντες: Richiamo alla dottrina dell'esistenza idolica dell'anima nell'Ade espressa in Porph. *Sent.* 29: «(...) l'anima che regge il fantasma sta nell'Ade senza separarsi tuttavia dall'ente (...)»[243].

94: ἀμφιεσμάτων τοῦ σώματος: I manoscritti hanno ἁμαρτημάτων, che pare poco accettabile in questa frase. Seguendo εἵματα che appare nell'ultimo dei tre versi della seguente cita-

[241] Cf. *Inni Orfici*, 69, 3-5 (profumo di Erinni, storace e polvere d'incenso, p. 176 Ricciardelli (2000), di cui si veda anche il ricco commento alle p. 487-492).

[242] Cf. Hes. *Erga* 803-804: ἐν πέμπτῃ γάρ φασιν Ἐρινύας ἀμφιπολεύειν / Ὅρκον γεινόμενον, τὸν Ἔρις τέκη πῆμ' ἐπιόρκοις.

[243] Porph. *Sent.* 29, p. 18, 4-5 Lamberz: ἡ ψυχὴ καίπερ οὐκ ἀποσπωμένη τοῦ ὄντος ἐν Ἅιδου γίνεται ἐφελκομένη τὸ εἴδωλον. [Trad. Girgenti].

zione omerica, Heeren congettura εἱμάτων e Wachsmuth dapprima ἱματίων (in apparato si chiede «praestat fort. γνωρισμάτων») e in seguito[244] ἀναρτημάτων, proposto da Usener. La congettura ἀμφιεσμάτων proposta da Meineke (che suggerisce anche ἀμφιασμάτων) sembra la più interessante, dato che mantiene il significato di *vesti*, che permette di dare alla frase quel senso logico ricercato da tutti gli editori e non è graficamente troppo lontana dalla lezione dei manoscritti. Oltretutto il vocabolo è usato anche da Platone nel mito escatologico del *Gorgia*[245], in cui si narra che ai tempi di Crono, quando erano ancora i vivi a giudicare i vivi, il giorno stesso in cui dovevano morire, il fatto che i giudizi avvenissero su gente viva e ancora vestita era logico che portasse a molti errori[246]. Gli ἀμφιέσματα sia dei giudicati, che dei giudici, impedivano dunque a questi ultimi (abbagliati dalle ricchezze esteriori) un giudizio corretto.

La congettura di Usener ἀναρτημάτων mi sembra comunque degna di essere presa seriamente in considerazione, nonostante il vocabolo ἀνάρτημα non sia altrove attestato.

1. Patroclo

95-97: Citazione di Hom. Ψ 65-67.

98-102: In Omero *Ade* o *case dell'Ade* sono praticamente sinonimi. Nella concezione porfiriana degli inferi omerici, l'Ade è suddiviso in due zone, quella all'interno dell'Acheronte[247] e quel-

[244] Nei *corrigenda et addenda* del volume I, a p. XXXVI.

[245] Cf. in particolare *Gorg.* 523 d 1-5: οἱ οὖν δικασταὶ ὑπό τε τούτων ἐκπλήττονται, καὶ ἅμα καὶ αὐτοὶ ἀμπεχόμενοι δικάζουσι, πρὸ τῆς ψυχῆς τῆς αὐτῶν ὀφθαλμοὺς καὶ ὦτα καὶ ὅλον τὸ σῶμα προκεκαλυμμένοι. ταῦτα δὴ αὐτοῖς πάντα ἐπίπροσθεν γίγνεται, καὶ τὰ αὐτῶν ἀμφιέσματα καὶ τὰ τῶν κρινομένων. «I giudici, dunque, si lasciano impressionare da queste cose, e allo stesso tempo, giudicano anch'essi essendo vestiti, poiché hanno l'anima velata dagli occhi, dagli orecchi e da tutto l'insieme del corpo. Tutti questi ingombri costituiscono un ostacolo, sia le vesti dei giudici, sia quelle di coloro che vengono giudicati».

[246] L'opinione che il corpo e i sensi corporei siano un ostacolo al raggiungimento della verità è sviluppata da Platone in *Phaed.* 65 a-67 b. Alla base vi è il concetto pitagorico del corpo come carcere dell'anima.

[247] La zona circoscritta dall'Acheronte (cf. INTRODUZIONE, *geografia infernale*, p. 44-47).

la all'esterno. Porfirio cita i due versi (rispettivamente Hom. Ψ 71 e 74) per spiegare che sia ciò che vi è all'interno del fiume, sia ciò che è all'esterno, è chiamato dal poeta Ἄιδα, o Ἄιδου δόμοι, come egli ha indicato (ὡς ἐδείκνυμεν) all'inizio della trattazione del terzo luogo in cui Omero ha posto le anime (cf. *supra* l. 21-27 e seguenti).

Come si può constatare dall'apparato critico, tra le linee 101 e 104 ci sono stati diversi interventi di Heeren. Nei manoscritti infatti, il verso di Hom. Ψ 73 figura dopo προσαγορεύει (linea 101) e Hom. Ψ 74 figura dopo il φησίν della linea 103. Inoltre Heeren ha aggiunto Hom. Ψ 72 prima di Hom. Ψ 73, ma non mi pare necessario (oltretutto lo stesso verso ricorre già nel frammento successivo alla linea 7). Se si considera il testo tramandato dai codici, le citazioni dei versi omerici seguono esattamente l'ordine che hanno nell'*Iliade* (Ψ 65-67, 71, 73, 74, 75-76), ma il loro senso diventa poco chiaro, rispetto al ragionamento che Porfirio sta facendo. Gli interventi di Heeren (seguiti anche dagli editori successivi) permettono di fare maggiore chiarezza e di dare un senso coerente alla citazione dei versi, che nella proposta data dai manoscritti non sembrano adatti al contesto per il quale sarebbero citati.

103-116: Gli ultimi versi tratti dall'episodio dell'apparizione di Patroclo (rispettivamente Hom. Ψ 73 e Ψ 75-76), introducono un argomento già annunciato in precedenza (cf. l. 27-30) che verrà sviluppato nel frammento successivo. Una volta passato il fiume, le anime perdono la facoltà di riconoscere i viventi e dunque non possono più dialogare con loro (a meno che non vengano inviate da Persefone, cf. *supra* l. 69-71 e commento). L'anima che non ha ancora passato l'Acheronte, possiede ancora la memoria ed il ricordo di quanto vissuto (Patroclo ricorda ad Achille che quando era in vita non lo trascurava mai e che sedevano insieme tenendo consiglio, in disparte dai cari compagni) e questo la strazia, poiché la lega ancora alle vicende legate al corpo carneo, quindi al sensibile. Anche Elpenore, nelle linee successive, ha ancora il ricordo di quanto accaduto in vita, poiché non è ancora stato seppellito. Come verrà discusso nel frammento successivo, la memoria è un elemento indispensabile per le punizioni nell'Ade, poiché l'esistenza delle anime dopo la morte è di tipo immaginativo. Attraversando l'Acheronte, le anime perdono la memoria, grazie all'oblio, e con essa svaniscono anche i tormenti.

2. Elpenore

109-116: La punzione degli insepolti è dunque terribile, poiché continuano a ricordarsi di quanto vissuto e rimangono ancorati al sensibile. Prova ne sia il povero Elpenore, che supplica Odisseo di seppellirlo, per potere finalmente passare l'Acheronte.

La vicenda tragicomica di Elpenore è narrata in Hom. λ 51-83. Egli si era addormentato, ubriaco, sul tetto di Circe. Scordatosi di essere in quel luogo, si dimenticò di usare la scala per scendere e cadde rompendosi l'osso del collo. La sua anima scese direttamente all'Ade e, a quanto pare, i compagni si scordarono di lui, poiché Odisseo, nel vederlo, si stupisce che egli, a piedi, sia giunto lì più in fretta di lui in nave.

Il fatto che l'anima di Elpenore sia la prima[248] ad andare incontro ad Odisseo giunto nell'Ade e che gli parli senza avere bevuto il sangue, dimostra che egli possiede ancora la facoltà di intendere i ragionamenti umani, ma potrebbe anche essere stata usata da Porfirio in una parte perduta del trattato, per dimostrare che egli si trova ancora all'esterno dell'Acheronte, quindi più vicino a quelli che giungono dall'esterno dell'Ade.

112: Interessante notare come nella citazione di Hom. λ 61, i codici abbiano ὕπνος, mentre in Omero vi è οἶνος. Distrazione di un copista (Elpenore si è addormentato a causa del vino) o intervento intenzionale (di un copista o di Porfirio stesso)? Heeren corregge con Omero, Wachsmuth (seguito da Smith) lascia la lettura dei codici. Lo smarrirsi dell'anima nella materia viene talora paragonato ad un'ebbrezza, un'ubriacatura. In *Enn.* IV, 8 l'ascesa alla vita intelligibile viene paragonata ad un risveglio dal sogno corporeo.

114-116: I versi citati sono Hom. λ 66; 72-73.

[248] Cf. Hom. λ 51: Πρώτη δὲ ψυχὴ Ἐλπήνορος ἦλθεν ἑταίρου. «Per prima venne l'anima del mio compagno Elpenore».

Fr. 3 [= 378F Smith]
Stob. I 49, 54 (I 427,4-429,6 Wachsm.)

Struttura del frammento

A. Le anime che risiedono nell'Ade si possono riconoscere fra loro (2-7).
B. Excursus gnoseologico sulla μνήμη e la φαντασία (8-15).
C. Obiezione alla teoria che le anime dei morti possono riconoscersi, relative risposte (16-29).
D. Secondo excursus gnoseologico: φαντασία, μνήμη, λογισμός, διανοητικόν (30-35).
E. In che ordine Persefone invia le anime (35-42).
F. Conclusioni, argomentazioni programmatiche (42-45).

Commento

In questo frammento Porfirio continua la trattazione della condizione delle anime che hanno attraversato l'Acheronte, cominciata nel frammento precedente.

A. Le anime che risiedono nell'Ade si possono riconoscere fra loro.

2-3 : Τὰ μὲν οὖν ἀνθρώπεια καὶ ὅλως τοὺς ζῶντας ἀγνοοῦσιν, ἀλλήλους δὲ ἴσασιν: Le anime che si trovano all'interno dell'Acheronte ignorano dunque le vicende umane e in generale i vivi, ma si conoscono tra di loro. Porfirio riprende il concetto espresso alle linee 50-51 del *Fr. 2*, secondo cui le anime nell'Ade (si riferisce comunque a quelle che hanno passato l'Acheronte) si riconoscono le une le altre grazie al tipo di pensiero particolare acquisito laggiù, ma non sono più in grado di riconoscere gli uomini[249].

3-4 : σὺν Ἀγαμέμνονι πάντες οἱ ἅμα ἀνῃρημένοι: Agamennone, al suo ritorno a Micene, era stato ucciso in un tranello tesogli

[249] Cf. *Fr. 2*, 50-51: Οἱ δὲ ἄλλοι ἀλλήλους μὲν γιγνώσκουσι κατ' ἰδιότητα φρονήσεως ἣν ἐν Ἅιδου κέκτηνται, τοὺς δὲ ἀνθρώπους οὐκέτι.

da sua moglie Clitemnestra con la complicità di suo cugino Egisto (che era divenuto l'amante di quest'ultima) nel quale perirono anche i suoi compagni. Nell'*Odissea*, quando l'anima di Agamennone si manifesta ad Odisseo, intorno ad essa si stringono anche le anime dei compagni caduti insieme all'Atride (ὅσσοι ἅμ' αὐτῷ) in casa di Egisto[250].

4-5: πῶς σὺν 'Αχιλλεῖ Πάτροκλος καὶ Αἴας καὶ 'Αντίλοχος: I manoscritti FP hanno πῶς συνεκάλει Πάτροκλος (...). Heeren, seguendo una congettura di Canter, scrive συνελάλει e traduce *quo pacto Patroclus, Aiax, et Antilochus inter se colloquuntur*? In nota (z a p. 1034) precisa: συνελάλει, *inter se collocuti sunt*. In seguito propone anche la congettura πῶς δὲ συνεκάλει Πάτροκλος καὶ Αἴαν καὶ 'Αντίλοχον, dato che in Omero questi eroi appaiono assieme. Gaisford, Meineke, Jacoby accettano συνελάλει. Wachsmuth integra nel testo συνελάλει, ed in apparato cita in maniera erronea (imitato da Smith) Heeren : «συνελάλει cum Cant. interp. Heeren (qui etiam servato συνεκάλει coni. Αἴαντα καὶ 'Αντίλοχον)».

Le soluzioni proposte per correggere la lettura συνεκάλει dei codici FP, oltre a non trovare unanimità, non soddisfano completamente il senso della frase. Oltretutto in Omero non è detto da nessuna parte che Patroclo, Aiace ed Antiloco discutano fra loro, tantomeno che Patroclo richiami Aiace ed Antiloco.

Se si segue lo svolgimento della prima *Nekyia*, dopo l'incontro con l'anima di Agamennone (cf. Hom. λ 385-466), giunto con il suo seguito, ad Odisseo si manifestano le anime di Achille, Patroclo, Antiloco e Aiace[251]: ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχὴ Πηληϊάδεω 'Αχιλῆος / καὶ Πατροκλῆος καὶ ἀμύμονος 'Αντιλόχοιο / Αἴαντός θ', ὃς ἄριστος ἔην εἶδός τε δέμας τε / τῶν ἄλλων Δαναῶν μετ' ἀμύμονα Πηλεΐωνα[252]. Propongo quindi di correggere συνεκάλει in

[250] Hom. λ 387-389 : ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχὴ 'Αγαμέμνονος 'Ατρεΐδαο / ἀχνυμένη· περὶ δ' ἄλλαι ἀγηγέραθ', ὅσσοι ἅμ' αὐτῷ / οἴκῳ ἐν Αἰγίσθοιο θάνον καὶ πότμον ἐπέσπον. «Sopraggiunse l'anima d'Agamennone Atride, crucciosa; altre gli si stringevano intorno, quante in casa d'Egisto con lui morirono e seguirono il fato» [Trad. Calzecchi Onesti].

[251] Achille, Patroclo, Antiloco e Aiace sono nominati insieme nell'*Odissea* anche in γ 109-112 e ω 76-84.

[252] Hom. λ 467-470: «e sopraggiunse l'anima d'Achille Pelide, e quella di Patroclo, del nobilissimo Antiloco, e quella d'Aiace, il più bello d'aspetto e di corpo fra tutti i Danai, dopo il Pelide perfetto» [Trad. Calzecchi Onesti].

σὺν ᾿Αχιλλεῖ. Questa lettura permette di restituire alla seconda interrogativa una struttura simile alla prima (πῶς ἂν ἦλθον σὺν ᾿Αγαμέμνονι ... πῶς ‹*scl.* ἂν ἦλθον› σὺν ᾿Αχιλλεῖ Πάτροκλος etc.) e restituisce un senso logico al passo, mostrando come nel porre i suoi due interrogativi, Porfirio stia semplicemente seguendo l'ordine esatto della narrazione omerica.

5 ᾿Αντίλοχος : Antiloco è figlio di Nestore, re di Pilo, e di Euridice; segue il padre alla guerra di Troia ed è il più giovane tra gli achei. Bello, veloce nella corsa, è amato da Achille ed è secondo, nel suo affetto, solo a Patroclo. È egli stesso ad annunciare al Pelide la morte di quest'ultimo ed entrambi lo compiangono. Nell'*Odissea* (δ 186-188) Antiloco è ucciso da Memnone, figlio di Eos. Nell' *Etiopiade* (l'argomento è ripreso anche da Pindaro nella VI *Pitica*) si narra che egli fu ucciso mentre portava soccorso a suo padre, che stava per soccombere davanti ai nemici.

Porfirio menziona diverse volte Antiloco nelle *Questioni Omeriche*. In *Quaest. Hom. ad Il.* Δ 457 egli si domanda perché sia Antiloco, e non Diomede o Aiace, ad uccidere per primo un guerriero Troiano[253]. La sua risposta è che Omero ha scelto di cominciare con una figura minore per indicare la potenza del caso[254]. In *Quaest Hom. ad Il.* E 576[255] riferisce che Antiloco ha ucciso un Toone. Negli *Zetemata codicis Vaticani*[256] si menziona che egli ha ucciso Ablero. In *Quest. Hom. ad Il.* P 698 Porfirio riferisce l'interrogativo sul fatto che fosse stato Antiloco, e non Automedonte, ad annunciare la morte di Patroclo, e sul perché Antiloco corresse nudo. La risposta è che Antiloco è più veloce degli altri e corre nudo per non essere rallentato dalla sua armatura[257].

[253] Il verso omerico [Δ 457] è: πρῶτος δ' ᾿Αντίλοχος Τρώων ἕλεν ἄνδρα κορυστήν. Porfirio commenta questo verso anche in *Quaest. Hom. ad Il.* B 1, col 1, 9, sgg. p. 20 Schrader [= Porph. *Quaest. Hom. I*, V, Rec. χ, p. 84, 8-9 Sodano].

[254] *Quaest. Hom. ad Il.* Δ 457, p. 76, 18-21 Schrader. Cf. Eust. *In Il.* IV, 457, t. I, p. 788, 27 sgg. Van der Valk.

[255] *Quaest. Hom. ad Il. E* 576, p. 85, 12-14 Schrader : Θόωνες βάρβαροι τρεῖς, ὁ μὲν ὑπὸ Διομήδους (E 152), ὁ δὲ ὑπὸ ᾿Οδυσσέως (Λ 422), ὁ δὲ ὑπὸ ᾿Αντιλόχου (N 545) ἀναιρούμενος.

[256] Cf. Porph. *Quaest. Hom. ad Il.*, p. 327, 9 Schrader [= *Quaest. Hom.* lib. I, V, recens. X, 133, 21 sgg. Sodano : ᾿Αντίλοχος δ' ῞Αβληρον ἐνήρατο].

[257] *Quaest. Hom. ad Il.* P 698, p. 219, 31-220, 6 Schrader.

5-6: Πῶς δ 'εἴργουσι (...) διελθεῖν : Le due frasi precedenti costituivano due prove per l'assunto che le anime che hanno passato l'Acheronte si conoscono fra di loro. Esse sono però anche in grado di riconoscere le altre anime dell'Ade, quelle degli insepolti, altrimenti non potrebbero impedire loro di recarsi al di là del fiume.

τοῦ ποταμοῦ : l'Acheronte.

λέγει δὲ : È l'anima di Patroclo che Parla.

7: τῆλέ με εἴργουσι ψυχαί, εἴδωλα καμόντων: Il verso è Hom. Ψ 72.

Heeren aggiunge questo verso prima di Ψ 73 alla linea 104 del frammento precedente, in cui Porfirio analizza approfonditamente il passo dell'apparizione in sogno ad Achille di Patroclo defunto[258].

Porfirio si sofferma su questo verso anche nelle *Questioni Omeriche all'Iliade*[259]. Mettendo a confronto questo passo con i primi versi dell'ultimo canto dell'*Odissea*, egli si interroga sul perché nell'*Iliade* l'anima di Patroclo supplichi Achille di seppellirlo quanto prima possibile, affinché possa scendere nella dimora di Ade, mentre nell'*Odissea*, le anime dei pretendenti massacrati da Odisseo scendono immediatamente nell'Ade scortate da Ermes. La soluzione di Porfirio è che nell'episodio dei pretendenti, è il poeta stesso a parlare, per cui è un fatto reale. Nell'altro caso è l'immaginazione (φαντασθῆναι) di Achille.

B. Excursus gnoseologico sulla μνήμη e la φαντασία.

8-15: Come è già stato osservato nel frammento precedente (*Fr.* 2, 30-38), le punizioni delle anime nell'Ade sono di tipo immaginativo. L'anima viene punita attraverso rappresentazioni fantastiche delle azioni terribili che ha commesso in vita, oppure attraverso rappresentazioni di fame e sete eterne. Queste passioni corporali, sono legate al corpo pneumatico dell'anima, senza il quale essa non potrebbe subire tali castighi. Siccome le rappresentazioni fantastiche sono un prodotto della memoria, una volta persa la memoria (ed è ciò che accade alle anime quando passano l'Acheronte), ven-

[258] Cf. *supra*, *Fr.* 2 l. 95-108. L'episodio è in Hom. ψ 62-108.

[259] Cf. *Quaest. Hom. ad Il.* Ψ 71, p. 260, 21-261, 10 Schrader.

gono a mancare anche i prodotti di queste rappresentazioni e di conseguenza cessano anche le affezioni corporali dell'anima, nella quale si produce una condizione puramente intellettiva.

10-11: ὡς Πλάτων ἐν Φιλήβῳ φησί: Smith, seguendo Wachsmuth, rinvia a *Filebo* 39a. In quel passo Platone parla della memoria in questi termini: «La memoria che coincide nello stesso punto con le sensazioni, e quelle affezioni che si verificano in questo processo, mi sembrano allora quasi scrivere dei discorsi nelle nostre anime»[260]. Per una definizione della memoria nel *Filebo* bisogna rifarsi a 34a ove Platone dice che «la memoria è la salvaguardia della sensazione»[261]. Ciò che stupisce è comunque la mancanza di esattezza nella citazione di Porfirio, in quanto in nessun luogo del Filebo la μνήμη è messa in relazione con la φαντασία. Plotino, dal canto suo, interrogandosi sulla memoria dice : «Dunque la memoria appartiene all'immaginazione, e il ricordo è ricordo di immagini»[262]. La frase di Porfirio διὰ γὰρ μνήμης ἡ φαντασία, ὡς Πλάτων ἐν Φιλήβῳ φησί va forse letta alla luce di un'esegesi plotiniana di Platone. Damascio, commentando questo passo del *Filebo*, dice che tutti i filosofi concordano col fatto che la memoria sia la salvaguardia della sensazione nell'anima, ma non solo[263]. L'affermazione più interessante, si trova alla fine del ragionamento di Damascio: «infatti c'è una corrispondenza tra l'oggetto dell'immaginazione (τὸ φανταστόν) e l'oggetto della sensazione (τῷ αἰσθητῷ), che è l'immagine sensoriale presente (τὸ αἴσθημα), non nell'organo sensoriale (τῷ αἰσθητηρίῳ), ma nella facoltà immaginativa (τῷ φανταστικῷ); e c'è corrispondenza tra l'immaginazione (φαντασία), che chiama memoria (μνήμη), e la percezione (τῇ αἰσθήσει)»[264].

[260] *Phil.* 39a : Ἡ μνήμη ταῖς αἰσθήσεσι συμπίπτουσα εἰς ταὐτὸν κἀκεῖνα ἃ περὶ ταῦτ' ἐστὶ τὰ παθήματα φαίνονταί μοι σχεδὸν οἷον γράφειν ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς τότε λόγους·

[261] *Ibid.* 34a : Σωτηρίαν τοίνυν αἰσθήσεως τὴν μνήμην λέγων ὀρθῶς ἄν τις λέγοι κατά γε τὴν ἐμὴν δόξαν.

[262] *Enn.* IV, 3, 29, 31-32: Τοῦ φανταστικοῦ ἄρα ἡ μνήμη, καὶ τὸ μνημονεύειν τῶν τοιούτων ἔσται.

[263] Dam. *In Phileb.* 158.

[264] *Ibid.* ἀναλογεῖ γὰρ τῷ μὲν αἰσθητῷ τὸ φανταστόν, ὅπερ ἐστὶ τὸ αἴσθημα, οὐ τὸ ἐν τῷ αἰσθητηρίῳ, ἀλλὰ τὸ ἐν τῷ φανταστικῷ· τῇ δὲ αἰσθήσει ἡ φαντασία, ἣν καλεῖ μνήμην.

12 : φαντασιούμενον: È una terminologia di origine stoica[265], ma che viene adottata anche dallo Pseudo Alessandro[266]. Di solito Porfirio utilizza più volentieri il termine τὸ φανταστικόν[267].

12-13: τὰ πάθη τὰ περὶ τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς: In un passo del *De abstinentia* Porfirio si esprime in questi termini: «(...) piacere e dolore hanno come causa produttrice la sensazione e la percezione legata alla sensazione, e ciò che accompagna le sensazioni, cioè le rappresentazioni, le opinioni e i ricordi; le passioni provocate da queste e l'irrazionalità completamente appesantita trascinano l'anima verso il basso e la distolgono dall'amore per l'essente, che le è proprio»[268]. Nel *Commento al Timeo* egli scrive che la rappresentazione sensibile (φάντασμα) è la causa delle passioni legate al corpo[269]. Nella parte considerata porfiriana del *De Insomniis*, Sinesio, trattando della φαντασία dice che essa è «sensazione di sensazioni, poiché il *pneuma* rappresentativo è l'organo sensoriale più comune, ed il corpo primo dell'anima»[270].

14: νοερὰς (...) καταστάσεως: Nel *De vita philosophica*[271], Michele Psello distingue quattro generi di vita: la vita animalesca (ζωὴ ζῳώδη) è quella che conduciamo quando ci serviamo del corpo; la vita umana (ζωὴ ἀνθρωπίνη) è quella che conduciamo quando ci purifichiamo; la vita intellettiva (ζωὴ νοερά) è quella

265 Cf. Chrysipp. fr. 56 (*SVF* II, p. 23, 11); 85 (*SVF* II, p. 28, 37-38); 860 (*SVF* II, p. 232, 13).

266 *Mantissa*, p. 105, 27-28 Bruns.

267 Cf. *De abst.* II, 21; IV, 20; *In Tim.* I, fr. 8; 25 Sodano; *Ad Aneb.* II, 2f; 4c Sodano; Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων [=F 251, 40-44; F 252, 4; F 253, 16 Smith].

268 *De abst.* I, 33, 2-3: (...) ἡδονή τε καὶ λύπη· ὧν παρασκευαστικὴ μὲν ἡ αἴσθησις καὶ ἡ κατὰ τὴν αἴσθησιν ἀντίληψις αἵ τε συνομαρτοῦσαι ταῖς αἰσθήσεσι φαντασίαι τε καὶ δόξαι καὶ μνῆμαι, ἐκ δὲ τούτων ἐγειρόμενα τὰ πάθη καὶ πᾶσα ἡ ἀλογία παχυνομένη κατάγει τὴν ψυχὴν καὶ τοῦ οἰκείου περὶ τὸ ὂν ἀποστρέφει ἔρωτος.

269 Porph. *In Tim.* fr. LI, p. 38, 18-19 Sodano: (...) καὶ τὰ μὲν πάθη περὶ τὸ σῶμα, αἴτιον δὲ τούτων τὸ φάντασμα (...).

270 *De Ins.* 5: αἴσθησις γὰρ αἰσθήσεων αὕτη, ὅτι τὸ φανταστικὸν πνεῦμα κοινότατόν ἐστιν αἰσθητήριον καὶ σῶμα πρῶτον ψυχῆς.

271 Cf. *Michaelis Pselli philosophica minora*, Vol. I, ed. J. M. Duffy, Lipsiae, 1992, p.1.

che viviamo quando ci comportiamo secondo l'intelletto, e se riusciamo ad andare ancora oltre, viviamo la vita in Dio (τὴν ... ἐν θεῷ ζῷμην ζωήν). Nella *Sentenza* 32, Porfirio, riprendendo in pratica il *Trattato sulle virtù* di Plotino[272], distingue quattro virtù: le virtù politiche, le virtù contemplative/catartiche, le virtù intellettive, le virtù paradigmatiche. Le virtù intellettive sono quelle dell'anima intellettivamente attiva (νοερῶς τῆς ψυχῆς ἐνεργούσης). La νοερὰ κατάστασις di Porfirio sembra corrispondere a questa terza categoria. Secondo la definizione della Sentenza, «colui che agisce solo secondo le virtù rivolte alla mente è un dio»[273].

In *De abstinentia* I, 29-30 Porfirio indica quale sia il fine da conseguire e quali le strade da percorrere, ognuno secondo il proprio scopo. Quello del filosofo è ottenere la contemplazione dell'essere, ciò che realizza l'unione naturale fra il contemplante e il contemplato. Infatti, ciò a cui l'anima fa ritorno, non è nient'altro che il proprio se stesso. Siccome il nostro io essenziale è l'intelletto, il fine ultimo nostro è di vivere secondo l'intelletto[274]. Questo scopo si raggiunge attraverso le azioni che ci liberano dalle cose sensibili e dalle passioni da esse derivate, e che ci elevano ad una vita intellettuale, pura da ogni immaginazione e passione (ἀνάγοντα δὲ πρὸς νοεράν καὶ ἀφάνταστον ἀπαθῆ τε ζωήν). L'anima decaduta deve dunque fare ritorno al proprio sé, che si trova negli intelligibili, e che è stata costretta ad abbandonare, poiché non ha potuto rimanere costantemente legata ad essi ed è stata attratta dalla potenza del mondo materiale. «Ma noi eravamo essenze

[272] *Enn.* I, 2.

[273] *Sent.* 32, p. 31, 7-8 Lamberz: ὁ δὲ κατὰ μόνας τὰς πρὸς τὸν νοῦν θεός.

[274] Cf. *De abst.* I, 29, 3-4: τριῶν γάρ, φασίν, ὡς καθ' ἕκαστον σκοπὸν τελῶν ὄντων, ἡμῖν τὸ τυχεῖν τῆς τοῦ ὄντος θεωρίας τὸ τέλος, τῆς τεύξεως τελούσης τὴν κατὰ δύναμιν τὴν ἡμετέραν σύμφυσιν τῷ θεωροῦντι καὶ θεωρουμένῳ· οὐ γὰρ εἰς ἄλλο, ἀλλ' εἰς τὸν ὄντως ἑαυτὸν ἡ ἀναδρομή· οὐδὲ πρὸς ἄλλο, ἀλλὰ πρὸς τὸν ὄντως αὐτὸν ‹ἡ› σύμφυσις. αὐτὸς δὲ ὄντως ὁ νοῦς, ὥστε καὶ τὸ τέλος τὸ ζῆν κατὰ νοῦν. «Essendoci infatti – come dicono – tre fini a seconda dello scopo che ciascuno si propone, il fine nostro è quello di ottenere la contemplazione di ciò che è, perché l'ottenimento di essa procura l'unione per quanto è possibile tra il contemplante e il contemplato. L'ascesa infatti non è verso altro se non verso il sé realmente esistente e l'unione non è con altro se non con il proprio io realmente esistente. E il proprio io realmente esistente è l'intelletto, sicché anche il fine è vivere secondo l'intelletto» [Trad. Sodano].

intellettive (νοεραὶ οὐσίαι) e lo siamo ancora se ci manteniamo puri da ogni sensazione e irrazionalità»[275].

15: παρὰ τῷ φρονίμῳ θεῷ: L'espressione deriva dal *Fedone*[276]: «E l'anima allora, l'elemento invisibile, che se ne va verso un altro luogo che le è simile, nobile, puro e invisibile, verso [la casa del]l'Invisibile propriamente detto, presso il dio buono e saggio, laddove, se il dio lo voglia, fra poco anche la mia anima dovrà andare (...)». Per il concetto di «dio buono e saggio», si veda anche *Fedone* 63a9, b7, c2-3; 69e2; 81a5.

C. Obiezione alla teoria che le anime possono riconoscersi, e relative risposte.

16-29: Se le anime si riconoscono tra di loro, come è possibile che Omero abbia detto che esse *svolazzano intorno come ombre*? La risposta di Porfirio è che l'impressione che svolazzino intorno in maniera confusa, simili alle ombre, è riferita a quelle anime che hanno perso la memoria delle vicende mortali e che dunque non riconoscono più i viventi. Una volta passato l'Acheronte, non avendo più né corpo, né ricordi, hanno una consistenza simile a quella dell'anima comparata alla solidità del corpo, in pratica fumo. Quando queste anime si imbattono nei viventi, non essendo più in grado di svolgere un'attività sensibile, non li vedono e non possono parlare con loro. Di conseguenza, appaiono loro come ombre.

18 ταὶ δὲ σκιαὶ ἀΐσσουσι: La citazione è tratta da κ 495. I manoscritti dell'*Odissea* hanno diverse varianti: oltre a τοὶ δὲ σκιαί, che è la lezione adottata da quasi tutti gli editori moderni (Hayman, Allen, Von der Muehll ecc.), si trovano ταὶ δὲ, τῷ δὲ e τοὶ δ' ὡς. Platone cita questo verso nella *Repubblica* (III, 386d), con la forma ταὶ δὲ[277], e nel *Menone* (100a) lo cita nella forma τοὶ δὲ [278].

[275] *Ibid.* I, 30, 6: νοεραὶ γάρ ἦμεν καὶ ἐσμὲν ἔτι οὐσίαι, πάσης αἰσθήσεως καὶ ἀλογίας καθαρεύοντες.

[276] *Phaed.* 80d : Ἡ δὲ ψυχὴ ἄρα, τὸ αἰδές, τὸ εἰς τοιοῦτον τόπον ἕτερον οἰχόμενον γενναῖον καὶ καθαρὸν καὶ αἰδῆ, εἰς Ἅιδου ὡς ἀληθῶς, παρὰ τὸν ἀγαθὸν καὶ φρόνιμον θεόν, οἷ, ἂν θεὸς θέλῃ, αὐτίκα καὶ τῇ ἐμῇ ψυχῇ ἰτέον (...).

[277] Il manoscritto F di Platone ha τοὶ δέ. Per un'analisi di queste citazioni in Platone, cf. Labarbe (1949), p. 173-177.

[278] τοὶ δὲ è la lezione dei *recentiores* di Platone, οἵδε è quella di F, mentre BTW hanno αἱ δὲ (cf. Labarbe (1949) p. 174).

Il contesto da cui l'emistichio è estrapolato, è quello del decimo canto dell'*Odissea*, in cui Circe consiglia ad Odisseo di andare a consultare Tiresia, per ottenere ragguagli sul suo ritorno ad Itaca: «però altro viaggio è necessario compiere ed arrivare alle case di Ade e della tremenda Persefone, ad interrogare l'anima del tebano Tiresia, il cieco indovino, di cui salda resta la mente: a lui solo, da morto, concesse Persefone di avere mente saggia; gli altri invece, come ombre svolazzano»[279]. L'interrogativo che Porfirio si pone è il seguente: «Riguardo alle cose dette qualcuno potrebbe forse domandarsi come mai, se le anime non si ignorano le une le altre, abbia detto *come le ombre svolazzano*».

Nei dizionari e lessici moderni il verbo ἀΐσσω è reso con *slanciarsi*, *avventarsi*, *muoversi*, *agitarsi*. I lessicografi antichi rendono ἀΐσσουσι con ὁρμῶσι, φοιτῶσι[280]. Il verbo in questo contesto sembra marcare un movimento automatico e non intenzionale, come quello delle ombre che seguono i corpi. L'idea è suggerita da uno scoliaste: «Gli altri morti, tranne Tiresia, sono delle ombre, e come ombre svolazzano; come esse, appunto, seguono quelli che si muovono»[281]. Cf. anche F. H. Bothe[282]: «ἀΐσσουσιν, volitant infirmi, nec mentis satis compotes, quamvis sentientes». Nel nostro testo, sopprimendo il πρὸς davanti a ὧν (come già il Wachsmuth), otteniamo una traduzione più chiara, che permette di capire meglio la risposta di Porfirio: «Riguardo a ciò bisogna rispondere che le ombre svolazzano verso coloro [i viventi] del cui ricordo sono state private». La risposta a questa obiezione è dunque che *le anime svolazzano come ombre*, non è da intendere come se le anime non si riconoscessero più tra di loro, e dunque svolazzassero in maniera disordinata senza interagire tra loro, ma svolazzano come ombre attorno ai mortali, di cui hanno perso il

279 Hom. κ 490-495: ἀλλ' ἄλλην χρὴ πρῶτον ὁδὸν τελέσαι καὶ ἱκέσθαι / εἰς Ἀΐδαο δόμους καὶ ἐπαινῆς Περσεφονείης / ψυχῇ χρησομένους Θηβαίου Τειρεσίαο, / μάντιος ἀλαοῦ, τοῦ τε φρένες ἔμπεδοί εἰσι· / τῷ καὶ τεθνηῶτι νόον πόρε Περσεφόνεια / οἴῳ πεπνῦσθαι· τοὶ δὲ σκιαὶ ἀΐσσουσιν.

280 *Suda*, s.v. Ἀΐσσουσιν, t. I, p. 66, 10 Adler: Ἀΐσσουσιν: ὁρμῶσι, φοιτῶσι. Esichio, s.v. Ἀΐσσουσιν, vol. I, p. 87 Schmidt: Ἀΐσσουσιν: ὁρμῶσι.

281 *Schol. in Hom. Od.* κ 495, p. 475, 25-27 Dindorf: οἱ δὲ ἄλλοι νεκροὶ πλὴν τοῦ Τειρησίου σκιαί εἰσι καὶ ὡς σκιαὶ ὁρμῶσι, καθάπερ αὗται παρέπονται τοῖς κινουμένοις.

282 Bothe (1834), p. 72.

ricordo. Si tratta delle anime che hanno passato l'Acheronte e che hanno perduto la memoria e la facoltà di ragionare riguardo alle vicende umane.

21: ἀσωματία: Mancanza di corpo, incorporeità. Il termine occorre solo otto volte nei testi a noi giunti e il primo autore a farne uso sembra essere Porfirio, che lo impiega nella *Lettera ad Anebo*[283] ed anche in un famoso passo del *De abstinentia*: «(...) affinché sentiamo parlare non solo dell'intelletto e degli intelligibili ma anche, per quanto possiamo, godiamo della sua contemplazione e ci disponiamo all'incorporeità e viviamo grazie ad esso con la verità e non falsamente con i beni della stessa specie del corpo»[284]. Le altre occorrenze sono quasi tutte presso autori neoplatonici[285].

21: ἀμνημοσύνη: Si tratta della perdita della memoria. Nelle *Questioni Omeriche*[286], Porfirio attribuendo ad ogni divinità una caratteristica specifica, in Ares identifica l'ἀφροσύνη ed in Leto (l'oblio dei pensieri) l'ἀμνημοσύνη. Per lo Pseudo Aristotele, l'ἀμνημοσύνη è uno dei vizi che accompagnano l'ἀφροσύνη, che egli definisce, tra l'altro, come la tendenza a giudicare male le cose[287]. Giamblico, nella *Vita di Pitagora*, attribuisce questo fatto alla vecchiaia[288].

23-24: Ψυχὴ δ' ἠΰτε καπνὸς ᾤχετο τετριγυῖα: La citazione è tratta da Hom. Ψ 100-101 (con due parole in meno rispetto all'emistichio omerico: ψυχὴ δὲ κατὰ χθονὸς ἠΰτε καπνός)[289]. Achille

[283] Porph. *Ad Aneb.* I, 3.

[284] *De abst.* I, 31, 2: (...) ἵνα μὴ μόνον ἀκούωμεν περὶ νοῦ καὶ τῶν νοητῶν, ἀλλὰ καί, ὅση δύναμις, ὦμεν ἀπολαύοντές τε αὐτοῦ τῆς θεωρίας καὶ εἰς τὴν ἀσωματίαν καθιστάμενοι καὶ ζῶντες μετ' ἀληθείας δι' ἐκεῖνον, ἀλλ' οὐ ψευδῶς μετὰ τῶν τοῖς σώμασι συμφύλων [Trad. Sodano].

[285] Cf. Giamblico, *De Mysteriis*, I, 16; id. *De communi mathematica scientia*, 15; 33; Damascio, *In Parm.*, 213, 28; Proclo, *In Parm.*, 882; Niceforo, *Refutatio et eversio*, 14, 60 Featherstone.

[286] Porph. *Quaest. Hom. ad Il.* Υ 67 sgg., p. 242, 11-15 Schrader: Ἄρης δὲ ἀφροσύνη (...) Λητὼ δ' ἀμνημοσύνη, οἷον ληθώ τις τῶν λόγων.

[287] Ps. Arist. *De virtutibus et vitiis*, 1251a3.

[288] *Vita Pyth.* V, 21: ἀπολείπει δ' αὐτὸν ταῦτα ἤδη διὰ τὸ γῆρας καὶ τὴν τούτου ἀμνημοσύνην.

[289] Hom. Ψ 99-101: Ὣς ἄρα φωνήσας ὠρέξατο χερσὶ φίλῃσιν, / οὐδ' ἔλαβε· ψυχὴ δὲ κατὰ χθονὸς ἠΰτε καπνὸς / ᾤχετο τετριγυῖα.

tenta di afferrare l'anima di Patroclo, ma questa, come fumo, sparisce sottoterra stridendo. L'espressione non è formulare. Τετριγυῖα è participio perfetto del verbo τρίζω, che significa *stridere*, usato propriamente per gli animali (pipistrelli, uccelli, locuste, topi, ecc.). In questo caso, lo stridere dell'anima è comparabile a quello dei pipistrelli, come si evince dai versi che aprono l'ultimo canto dell'*Odissea*[290], nei quali il verbo è utilizzato per ben tre volte per designare il verso prodotto dalle anime dei pretendenti, guidate da Ermes, che sono comparate ad un branco di nottole nel cupo di un antro divino: «Ma Ermete Cillenio chiamava le ombre dei pretendenti (...) e quelle gli andavano dietro stridendo. Come le nottole nel cupo di un antro divino stridendo svolazzano, quando una cade dal grappolo appeso alla roccia; e poi si riattaccano l'una all'altra; così stridendo andavano insieme».

27: ἐοικότες εἶεν ‹ἄν› ταῖς σκιαῖς: I manoscritti danno ἐοικότες ἢ ἐν ταῖς σκιαῖς. Εἶεν era già stato emendato da Canter. Wachsmuth (seguendo Meineke) ha aggiunto ἄν.

28-29: ἥ δ 'ἀκέουσ' (...) προτιμυθήσασθαι: I versi sono di Hom. λ 142-143. Tutti gli editori correggono con Omero. I manoscritti di Stobeo danno questo testo: ἡ δὲ κλαίουσα [κλέουσα P] ἔστη σχεδὸν αἵματος, οὐδ' ἐὸν [ἑὸν FP] ὑιὸν ἔγνω ἐσάντα ἰδεῖν οὐδὲ προτιμυθήσασθαι [προτιμηθήσασθαι F].

D. Secondo excursus gnoseologico: φαντασία, μνήμη, λογισμός, διανοητικόν.

30: Τὸ δ 'αἷμα, ὡς ἔφημεν: Per le funzioni del sangue in relazione alle anime dei morti e al pensiero, cf. *Fr. 2*, 51-66 e commento.

ὁλκόν: Heeren annotava: «ὁλκός proprie est *tractus*, ac maxime de vestigiis dicitur quae corpora per aquam vel aerem volantia post se reliquunt. Inde pro *semita*, *via*, *meatu*, quo sensu hic positum est. Cf. Steph. h.v. Vult nempe Porphyrius, Homerum sedem animae sensitivae in sanguine posuisse». Secondo Heeren

[290] Hom. ω 1-9: Ἑρμῆς δὲ ψυχὰς Κυλλήνιος ἐξεκαλεῖτο / ἀνδρῶν μνηστήρων· (...) ταὶ δὲ τρίζουσαι ἕποντο. / ὡς δ' ὅτε νυκτερίδες μυχῷ ἄντρου θεσπεσίοιο / τρίζουσαι ποτέονται, ἐπεί κέ τις ἀποπέσῃσιν / ὁρμαθοῦ ἐκ πέτρης, ἀνά τ' ἀλλήλῃσιν ἔχονται, / ὣς αἱ τετριγυῖαι ἅμ' ἤϊσαν· [Trad Calzecchi Onesti].

dunque, ὁλκός sarebbe da intendere come sostantivo, traducibile con *via*, *solco*, *traccia*. Ὁλκός è anche uno strumento che serviva a sollevare e a tirare a secco le navi, per cui da intendere forse come *argano*. Il significato di questo passo sarebbe che, secondo Porfirio, Omero colloca nel sangue la sede dell'anima rappresentativa e mnemonica. Ὁλκόν può anche essere però inteso come neutro dell' aggettivo ὁλκός, ή, όν *che attira* o *attrae*. In questo caso la traduzione è «Omero pensa che il sangue sia qualcosa che attiri l'anima immaginativa e ricordante». Platone, nella *Repubblica*, utilizza più volte il vocabolo in questo senso: «la disciplina che attira l'anima dal mondo della generazione al mondo dell'essere [μάθημα ψυχῆς ὁλκὸν ἀπὸ τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ ὄν][291]; «(...) ciò che attrae l'anima verso la verità» [ὁλκὸν (...) ψυχῆς πρὸς ἀλήθειαν][292], e anche l'unica altra attestazione del vocabolo in Porfirio sembra avere lo stesso significato: «Ora, che la natura del corpo ad essa congenere attragga l'anima, l'esperienza l'ha insegnato a costoro per molte vie». [ὅτι γὰρ ὁλκὸν τῆς ψυχῆς ἡ τοῦ συγγενοῦς σώματος φύσις, ἡ πεῖρα τούτους ἐδίδαξεν διὰ πλειόνων][293].

30-31: τῆς φανταστικῆς καὶ μνημονικῆς ψυχῆς: Heeren rinvia ad un frammento[294] del *Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυναμέων* di Porfirio, nel quale si trova[295] una divisione delle facoltà dell'anima in facoltà percettive – che si suddividono in facoltà sensibile (τὸ αἰσθητικόν) e facoltà di rappresentazione (τὸ φανταστικόν) – e facoltà intellettuali, le quali si suddividono in νοῦς e in διάνοια. Porfirio non tratta della memoria in questo frammento, ma in un altro[296]

[291] *Resp.* VII 521d.

[292] *Ibid.* VII 527b.

[293] *De abst.* II, 48, 1 [Trad. Sodano].

[294] Stob. I, 49, 24 [= F 251 Smith].

[295] La divisione è attribuita ad Aristone, sull'identificazione del quale non c'è unanimità fra gli studiosi. Potrebbe trattarsi dello Stoico Aristone di Chio (IV-III sec. a. C.); del peripatetico Aristone di Ceo (discepolo di Licone, fl. 225 a.C); l'academico Aristone di Alessandria (discepolo di Antioco d'Ascalona, in seguito passato al peripato).

[296] Cf. Stob. III, 25, 1 [= F 255, 6-9 Smith]: (...) μνήμη, ἣν ἀφορίζεται Ἀριστοτέλης κατοχὴν φαντάσματος, ὡς εἰκόνος, οὗ φάντασμα εἰκών, οἷον ὅταν γένηται ἡ αἴσθησις, ἀνεδόθη ἐπὶ τὴν φανταστικὴν κατασκευήν (...).

della stessa opera, nel quale egli riprende la definizione di memoria data da Aristotele[297].

31-34: ἧς καὶ ὁ λογισμός, συναγερμὸς ὢν μνήμης διὰ φαντασιῶν εἰς τὰ καθόλου κρίματα κεφαλαιουμένης. Ἄλλο δ' ἦν τὸ διανοητικόν, εἰς ὃ ἀνατρέχει ἡ ψυχὴ ἔσω τοῦ Ἀχέροντος γενομένη.

Il passo pone alcune difficoltà esegetiche. Porfirio sembra fare una distinzione tra λογισμός e διανοητικόν[298]. L' ἦν può essere interpretato come un imperfetto narrativo (abbastanza frequente nei testi filosofici) ed essere reso semplicemente con un presente; oppure bisogna supporre che egli avesse trattato del διανοητικόν in un passo non conservato (della stessa opera, o di un'altra)[299]. Il λογισμός è la facoltà con la quale giudichiamo riguardo alle cose sensibili, ed in Porfirio (come in Plotino) il termine è presso a poco sinonimo di διάνοια. Secondo il Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυναμέων[300], la διάνοια sarebbe della stessa natura del νοῦς (o facoltà di intuizione) e la differenza tra i due consiste nel fatto che l'attività del νοῦς è ἀθρόα (è simultanea) mentre quella della διάνοια è ἐν διεξόδῳ (si esercita nella discorsività). Nell' *Ad Gaurum*, Porfirio dice che la διάνοια è un'emanazione del νοῦς. Nelle *Sentenze*, Porfirio nega la διέξοδος nel νοῦς[301].

[297] Cf. Arist. *De memoria et reminiscentia*, 451a 14-16: τί μὲν οὖν ἔστι μνήμη καὶ τὸ μνημονεύειν, εἴρηται, ὅτι φαντάσματος, ὡς εἰκόνος οὗ φάντασμα, ἕξις. Per Aristotele dunque la memoria fa riferimento alla rappresentazione, intesa come immagine dell'oggetto rappresentato, e non come rappresentazione (cf. Arist. *Parva naturalia*, 450b-452b, in cui si distingue nella memoria il riferimento all'oggetto di cui la rappresentazione è un'immagine, e il riferimento alla rappresentazione in quanto rappresentazione, ciò che è proprio all'anamnesi.

[298] Sulla distinzione fra i due termini Heeren (ad loc. p. 1037, nota i) annotava: «Distinguit enim τὸν λογισμόν i.e. vim animae qua res sensibus obvias ope memoriae et phantasiae inter se comparamus, ac de iis iudicamus, a διανοίᾳ seu *pura mente*, qua res incorporeas ac sensibus non obvias investigamus».

[299] Nel caso in cui διανοητικόν sia da intendere come νοητικόν, si potrebbe pensare di ricollegarlo alla νοερὰ κατάστασις dell'anima che ha passato l'Acheronte (cf. *supra* l. 15-16).

[300] Cf. F 251, 34-36 Smith.

[301] Cf. *Sent.* 44, p. 58, 4-6 Lamberz: Εἰ δὲ τοῦτο, οὐδὲ τὸ ποθέν ποι ἐν τῷ νῷ οὐδὲ κίνησις ἄρα, ἀλλὰ ἐνέργεια καθ' ἓν ἐν ἑνὶ αὔξης τε ἀφῃρημένη καὶ μεταβολῆς καὶ διεξόδου πάσης. «Se è così, nell'intelletto non c'è né luogo, né movimento, ma c'è un'attività in unità, priva di accrescimento, di mutamento e di ogni discorsività» [Trad. Girgenti].

Una soluzione di comodo sarebbe quella di correggere διανοητικόν in νοητικόν, ciò che semplificherebbe la comprensione del testo, alla luce di un'esegesi scolastica neoplatonica della famosa linea di Platone[302]. Passato l'Acheronte, l'anima risalirebbe ad una condizione puramente intellettiva, andando a ricongiungersi con il νοῦς (dottrina costante in Porfirio).

Accettando la lettura διανοητικόν, dobbiamo ammettere che Porfirio consideri due tipi di ragionamento discorsivo (λογισμός e διανοητικόν). Le anime che non hanno ancora passato l'Acheronte possiedono un λογισμός che per potere esprimere dei giudizi universali si deve basare ancora sulla memoria, la quale viene riassunta attraverso la φαντασία. La descrizione di questo λογισμός è abbastanza insolita, ma sembra ispirarsi al passo aristotelico sull'induzione: «Dalla sensazione giunge la memoria, dalla memoria dei medesimi atti ripetuti più volte deriva l'esperienza (...), dall'esperienza, (cioè l'universale intero che si trova a riposo nell'anima) deriva il principio dell'arte e della scienza (...)»[303]. Passando l'Acheronte, le anime perdono la memoria e la φαντασία, e risalgono verso un altro tipo di facoltà discorsiva (ἄλλο διανοητικόν), che è superiore al λογισμός delle anime al di qua dell'Acheronte, poiché non ha più bisogno di passare attraverso la memoria per potere esprimere giudizi. Questa facoltà discorsiva è propria delle anime che hanno passato l'Acheronte, le quali hanno abbandonato i ricordi legati al sensibile e si dirigono verso una condizione puramente noetica. La condizione migliore la raggiungono le anime più virtuose, poiché hanno raggiunto una νοηρὰ κατάστασις e possono risiedere presso il dio assennato (παρὰ τῷ φρονίμῳ θεῷ).

Questa distinzione tra due tipi di ragionamento discorsivo, che apparentemente non si ritrova altrove in Porfirio, può forse trarre ispirazione da alcuni passi plotiniani. In *Enn.* IV, 3, 18 Plotino si domanda se le anime che si trovano nel mondo intelligibi-

[302] Cf. Plato *Resp.* VI, 509e-513e.

[303] Arist. *AnP* 100a3-9: Ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη, ὥσπερ λέγομεν, ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία· αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν. ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἠρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἑνὸς παρὰ τὰ πολλά, ὃ ἂν ἐν ἅπασιν ἓν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτό, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης, ἐὰν μὲν περὶ γένεσιν, τέχνης, ἐὰν δὲ περὶ τὸ ὄν, ἐπιστήμης.

le si servano del ragionamento (λογισμός). Benché esso sia piuttosto riservato all'anima incarnata – la quale si trova in affanno e piena di preoccupazioni e deve ricorrere al ragionamento (che è una diminuzione dell'intelletto) per potere risolvere le difficoltà – se esso viene inteso come «la disposizione che costantemente deriva dall'Intelletto e che è nelle anime, un'attività costante e una specie di riverbero», allora anche lassù le anime se ne potrebbero servire[304]. In *Enn.* V, 3, 2 Plotino sembra distinguere due attività della facoltà razionale, una rivolta verso l'esterno e il sensibile, una rivolta verso l'Intelletto: «La facoltà razionale nell'anima (τὸ ἐν αὐτῇ λογιζόμενον) elabora il giudizio a partire dalle rappresentazioni derivate dalla sensazione che giacciono in lei, riunendole e dividendole; d'altra parte, anche di ciò che proviene dall'Intelletto questa parte dell'anima custodisce, per così dire, le impronte, ed applica anche ad esse la stessa potenza»[305]. E poco oltre si domanda: «Dunque questa facoltà discorsiva dell'anima (τοῦτο τοίνυν τὸ διανοητικὸν τῆς ψυχῆς), si rivolge anch'essa verso di sé? No, essa ha piuttosto comprensione delle impronte che riceve da una parte e dall'altra»[306].

Secondo Porfirio dunque, le anime nell'Ade posseggono due diversi tipi di ragionamento discorsivo, uno (che chiama λογισμός) è legato ancora alle vicende sensibili, l'altro (τὸ διανοητικόν) è rivolto verso il νοῦς. Le anime al di là del fiume hanno ancora questa particolare discorsività, che consente loro di riconoscersi tra loro, ma anche di tenere lontano le anime degli insepolti.

33-34: ἔσω τοῦ 'Αχέροντος γενομένῃ: I manoscritti hanno ἔξω τοῦ 'Αχέροντος. Heeren ha corretto ἔξω in ἔσω con questa giustificazione: «Regiones enim trans Acherontem dicuntur apud nostrum τὰ ἔσω vel τὰ ἐντὸς ποταμοῦ, cis fluvium vero τὰ ἔξω.

[304] *Enn.* IV, 3, 18, 10-13:' Επεὶ εἴ τις λογισμὸν λαμβάνει τὴν ἐκ νοῦ ἀεὶ γινομένην καὶ οὖσαν ἐν αὐταῖς διάθεσιν, καὶ ἐνέργειαν ἑστῶσαν καὶ οἷον ἔμφασιν οὖσαν, εἶεν ἂν κἀκεῖ λογισμῷ χρώμεναι.

[305] *Ibid.* V, 3, 2, 6-11: Τὸ δ' ἐν αὐτῇ λογιζόμενον παρὰ τῶν ἐκ τῆς αἰσθήσεως φαντασμάτων παρακειμένων τὴν ἐπίκρισιν ποιούμενον καὶ συνάγον καὶ διαιροῦν· ἢ καὶ ἐπὶ τῶν ἐκ τοῦ νοῦ ἰόντων ἐφορᾷ οἷον τοὺς τύπους, καὶ ἔχει καὶ περὶ τούτους τὴν αὐτὴν δύναμιν.

[306] *Ibid.* V, 3, 2, 24-25: Τοῦτο τοίνυν τὸ διανοητικὸν τῆς ψυχῆς ἆρα ἐπιστρέφει ἐφ' ἑαυτὸ καὶ αὐτό; Ἢ οὔ· ἀλλὰ ὧν δέχεται τύπων ἐφ' ἑκάτερα τὴν σύνεσιν ἴσχει.

Trans fluvium vero hominem demum memoriam ac sensum amittere, ac solum intellectum retinere, diserte contenderat supra». La correzione di Heeren è giustificata e soddisfacente.

34-35: ὃν Κωκυτὸς πληροῖ καὶ Πυριφλεγέθων, ἐκ πέτρας ῥέοντες καὶ Στυγείων φόβων ἀπόρροιαι: Il riferimento è ancora al decimo libro dell'*Odissea*, in cui Circe descrive il paesaggio degli inferi che Odisseo troverà andando ad interrogare Tiresia[307]: «Qui nell'Acheronte il Piriflegetonte si getta, e il Cocito, che è un braccio dell'acqua di Stige, e c'è una roccia, all'unione dei due fiumi sonanti». La roccia è verosimilmente la stessa che nell'ultimo canto dell'*Odissea* è indicata come Rupe Bianca (Λευκὰς πέτρη): «giunsero alle correnti d'Oceano e alla Rupe Bianca»[308].

L'aggettivo στυγεῖος non è attestato altrove nella letteratura.

Questa Λευκὰς πέτρη ricorre solo una volta in Omero. Viene da chiedersi se essa non sia la grande parete di Nonacri in Arcadia, da cui stilla la cascata dello Stige (descritta da Erodoto e Pausania)[309] che in Esiodo è «l'illustre casa [di Stige] di grandi rocce coperta»[310]. In tal caso la cascata di Stige a Nonacri sarebbe servita da archetipo per le successive descrizioni di questi luoghi infernali.

E. In che ordine Persefone invia le anime.

35-37: Ἀποστέλλονται δὲ εἰς τοὺς ἀτμοὺς τοῦ αἵματος ὑπὸ Περσεφόνης· ἀδύνατον γὰρ ἐλθεῖν χωρὶς τοῦ πεμφθῆναι πρὸς τῶν ἐφεστώτων. Διὸ καὶ ἐπεύχεται:

Il riferimento è ancora alla scena dell'evocazione dei morti del canto XI dell'*Odissea*. Già Circe[311] aveva indicato la via ad Odisseo, suggerendogli di libare ai morti e di rivolgere preghiere «ad Ade invincibile e alla tremenda Persefone»[312]. Appena le bestie

307 Hom. κ 513-515: ἔνθα μὲν εἰς Ἀχέροντα Πυριφλεγέθων τε ῥέουσι / Κώκυτός θ', ὃς δὴ Στυγὸς ὕδατός ἐστιν ἀπορρώξ, / πέτρη τε ξύνεσίς τε δύω ποταμῶν ἐριδούπων.

308 *Id.* ω 11: παρ δ' ἴσαν Ὠκεανοῦ τε ῥοὰς καὶ Λευκάδα πέτρην.

309 Cf. comm p. 228-235..

310 *Theog.* 777-778: (...) νόσφιν δὲ θεῶν κλυτὰ δώματα ναίει / μακρῇσιν πέτρῃσι κατηρεφέ' (...).

311 Cf. Hom. κ 504-540.

312 Il verso [ἰφθίμῳ τ' Ἀίδῃ καὶ ἐπαινῇ Περσεφονείῃ] citato da Porfirio ricorre in Hom. κ 534 e λ 47.

sono state sgozzate, ed il sangue comincia a scorrere, le anime dei defunti cominciano a radunarsi fuori dall'Erebo, e per prime sono citate le donne: «giovani donne e ragazzi e vecchi che molto soffrirono, fanciulle tenere, dal cuore nuovo al dolore»[313]. In verità la prima anima ad avvicinarsi ad Odisseo (con il quale dialoga) è quella di Elpenore[314], ma egli fa parte degli insepolti, come abbiamo visto in precedenza. Subito dopo si presenta quella di Anticlea[315], ma Odisseo, con estremo rammarico, non la lascia avvicinare al sangue, perché egli deve interrogare dapprima Tiresia. Dopo che quest'ultimo, una volta bevuto il sangue, ha vaticinato per Odisseo, il Laerziade lo interroga su come poter fare per parlare con l'anima di sua madre, ed il profeta gli risponde che «chiunque tu lasci dei travolti da morte avvicinarsi al sangue, ti dirà cose vere; chiunque impedisci, dovrà andarsene indietro»[316]. Dopo aver dialogato con Anticlea, ed avere cercato invano di abbracciarla, Odisseo vede arrivare le donne mandate da Persefone. Porfirio si riferisce dunque principalmente ai versi 225-228: «Così noi scambiavamo parole; e intanto le donne vennero, che mandava la lucente Persefone, quante furono spose o figlie di grandi; e intorno al sangue nero fumante si strinsero»[317]. A questi versi, nell'*Odissea*, segue il *catalogo delle eroine*[318], che la critica moderna è concorde nel giudicare non omerico (per stile e contenuto, con riferimenti a leggende estranee all'*Iliade* e all'*Odissea*) e far derivare forse dal *catalogo delle donne* di Esiodo.

Che le anime delle donne siano inferiori a quelle degli uomini è un fatto consolidato nell'opinione degli antichi. Più ci si allontana dal fiume e dai luoghi di supplizio, più ci si addentra nella tenebra, simbolo dell'oblìo e dunque della liberazione dai mali e dalle passioni legate al sensibile che affliggono l'anima dei vivi e

[313] Hom. λ 38-39: νύμφαι τ' ἠιθεοί τε πολύτλητοί τε γέροντες / παρθενικαί τ' ἀταλαὶ νεοπενθέα θυμὸν ἔχουσαι [Trad. Calzecchi Onesti].

[314] *Ibid.* v. 51-83.

[315] *Ibid.* v. 84-89.

[316] *Ibid.* v. 148-149 : ὅν τινα μέν κεν έᾷς νεκύων κατατεθνηώτων / αἵματος ἆσσον ἴμεν, ὁ δέ τοι νημερτὲς ένίψει· / ᾧ δέ κ' έπιφθονέοις, ὁ δέ τοι πάλιν εἶσιν ὀπίσσω [Trad. Calzecchi Onesti].

[317] Trad. Calzecchi Onesti.

[318] Hom. λ 235-327.

degli insepolti. Le anime degli uomini, essendo superiori a quelle delle donne, hanno dunque una condizione migliore al di là del fiume.

F. Conclusioni, argomentazioni programmatiche.

42-45: Ὧν πάντων (...) ἀναγκαίως παρειλῆφθαι: Il termine θεοσοφία (la sapienza legata alle cose divine) sembra essere stato introdotto da Porfirio nel vocabolario neoplatonico[319].

Questa frase risulta particolarmente importante per tentare di ricostruire la struttura dello scritto. Porfirio in sostanza riprende quanto espresso all'inizio del frammento precedente: «In seguito, dopo avere distinto in che modo Omero abbia ripartito ciò che riguarda le anime nell'Ade, e avendo trattato nel dettaglio dei castigati, attaccheremo il discorso sullo Stige, che secondo Omero, supponiamo, è stato preposto al castigo dei demoni peccatori». Lo Stige era dunque un argomento centrale di questo scritto porfiriano, se non il soggetto principale. Purtroppo questa parte in cui il filosofo procedeva all' ἐξήγησις dello Stige è andata in parte perduta, lasciandoci solamente la possibilità di congetturare riguardo all'estensione e ai contenuti dell'intera opera.

[319] Cf. Lewy (1978), p. 444: «The appellation θεόσοφος was introduced into neoplatonic terminology by Porphyry». Il termine in Porfirio ricorre in *De abst.* II, 35, 1; II, 45, 2; II, 45, 4; IV, 9, 9 e IV, 17, 1. Cf. Damascio, *In Parmenidem* 350 (vol. III, p. 144, 2 Westerink-Combès, Paris, 2002 [= II 212.19 Ruelle]); Proclo, *Theol. Plat.* V, 35; id. *In Tim.* II, 57, 10; id. *In Remp.* II, 225, 4 Kroll.

Fr. 4 [= 373 F Smith]
Stob. I 49, 50 (I 418, 8-420, 21 Wachsm.)

Struttura del frammento

A. Prima citazione del Περὶ θεῶν di Apollodoro (2-29):
- 1. Importanza dell'etimologia
  - a. etimologia di 'Αχέρων
    - i. citazioni di Melanippide e Licinnio
    - ii. citazione della Polissena di Sofocle
    - iii. esegesi dei versi Sofoclei
  - b. etimologia di Γοργύρα e Μορμόλυκα

B. Seconda citazione di Apollodoro (30-37):
- 1. Lo Stige
  - a. etimologia di Stige
  - b. Stige giuramento degli dèi

C. Terza citazione di Apollodoro (38-50):
- 1. etimologia di Κωκυτός e Πυριφλεγέθων
- 2. citazione ed esegesi di Omero λ 219-222

Commento

A. Prima citazione del Περὶ θεῶν di Apollodoro:

1. Importanza dell'etimologia

2: Τοῦ δὲ 'Απολλοδώρου: Per quanto riguarda l'erudito alessandrino Apollodoro di Atene (II a.C) rinvio alla *Prosopografia*. La sua opera maggiore, il trattato *Sugli dèi*, si componeva di 24 libri. Come si evince da questo frammento, il ventesimo era consacrato all'Ade.

5: 'Αρκτέον γὰρ ἀπὸ τούτων: Gli editori non sono concordi sull'inizio della citazione di Apollodoro. Per Wachsmuth comincia da 'Αρκτέον (alla linea 5). Per Meineke da 'Εκ γὰρ τοιούτων (linea 6). Per Heyne da 'Αχέροντα μὲν (linea 7).

Il problema maggiore consiste nel trovare un antecedente al

τούτων (l. 5) ed al τοιούτων (l. 6). Se consideriamo la soluzione di Meineke, τούτων è ancora testo di Porfirio, e potrebbe riferirsi al τάδε (l. 3) e quindi significare «le parole di Apollodoro». Τοιούτων sarebbe già testo di Apollodoro e potrebbe riferirsi ai «principi» o «metodi esegetici» espressi in precedenza dall'autore. Analoghe considerazioni per la soluzione dello Heyne per quanto riguarda τούτων, ma τοιούτων si riferirebbe al «sistema esegetico» o ai «concetti» di Apollodoro che Porfirio sta per citare. Scelgo tuttavia la soluzione del Wachsmuth (e di Smith), perché dopo la frase τάδε περὶ τῆς Στυγὸς λεγόμενα εὕρομεν ci si attende la citazione immediata del passaggio in questione. L'antecedente di τούτων potrebbe dunque essere l'insieme dei concetti che Apollodoro ha espresso in precedenza, oppure più specificatamente gli ὀνόματα, la παρέμφασις dei quali non va disprezzata. Grammaticalmente sarebbe azzardato vedere un τούτων prolettico del susseguente τῶν ὀνομάτων (l. 5), ma il discorso poteva già vertere sui «nomi» in precedenza e l'antecedente potrebbe essere un ὀνόματα espresso nella frase precedente di Apollodoro (non riportata da Porfirio)[320].

5-6: τῆς τε ἐκ τῶν ὀνομάτων παρεμφάσεως οὐ καταφρονητέον: La παρέμφασις è il *significato*, inteso come «ciò che il nome fa vedere». Questa frase introduce l'analisi etimologica, procedimento tipicamente stoico[321]. Non bisogna disprezzare il significato che proviene dai nomi, perché in essi si trova esattamente ciò che vogliono mostrare.

Canter e Heyne congetturarono rispettivamente παρεκφάσεως e παρεκφράσεως, ma i due vocaboli non sono attestati altrove, né c'è bisogno di correggere.

6-7: Ἐκ γὰρ τοιούτων ὁρμώμενοι πιθανῶς καὶ τοὺς ἐν Ἅιδου νομιζομένους ποταμοὺς κατωνομάκασιν: L'antecedente di τοιούτων dovrebbero essere i «criteri» secondo i quali sono stati denominati anche i fiumi che si crede ci siano nell'Ade. Altra soluzione, gli ὀνόματα e la παρέμφασις. Dopo questa premessa si passa agli esempi concreti.

[320] Il che farebbe presupporre una citazione da Apollodoro mal tagliata da Porfirio.

[321] Per il *Περὶ θεῶν* di Apollodoro come fonte per le etimologie si veda p.es. Buffière (1956), p. 60-65. Si veda anche Ramelli (2003), p. 31-41 e 471-478.

a. etimologia di ᾿Αχέρων

7-8: Ἀχέροντα μὲν διὰ τὰ ἄχη: L'Acheronte è un fiume della Tesprozia, in Epiro[322], ma è anche e soprattutto uno dei fiumi degli inferi. La prima attestazione dell'Acheronte come fiume infernale si trova in Hom. κ 513. Per gli antichi il legame etimologico tra ἄχη e ᾿Αχέρων appariva evidente, ma si tratta di una falsa etimologia (ὁ ἄχη ῥέων), che gli studiosi moderni tendono a respingere[323]. Interessante è un passo di Pausania[324], secondo cui Omero avrebbe rappresentato i vari aspetti dell'Ade e denominato i fiumi infernali tenendo presenti quelli della Tesprozia, dopo averli visitati.

i. citazioni di Melanippide e Licinnio

8: ὡς καὶ Μελανιππίδης ἐν Περσεφόνῃ: Per quanto riguarda Melanippide, poeta ditirambico di Melos, attivo nel V secolo a.C., rinvio alla *Prosopografia*. Le edizioni più recenti dei frammenti sono quelle di Page, *Poetae Melici Graeci*, Oxford, 1962, p. 392-395; e D. A. Campbell, *Greek Lyric*, t. V, Cambridge, London 1993, p. 14-29.

10: ἄχεα ‹βροτ›οῖσιν προχέων Ἀχέρων : Accolgo la congettura proposta da Bergk nella prima edizione dei *PLG*. Con questa proposta, il verso di Melanippide pare scelto in maniera sagace da Apollodoro. La posizione enfatica di ἄχεα all'inizio richiama anche etimologicamente l'᾿Αχέρων in fondo al verso ed il legame è sottolineato dall'allitterazione di χ e di ρ che coinvolge anche il verbo προχέων.

322 Cf. Erodoto, V, 92; VIII, 47; Tucidide, I, 46,4.

323 Cf. Chantraine (1999), s.v.᾿Αχέρων, p.150 il quale respinge anche un'altra etimologia popolare, che farebbe derivare᾿Αχέρων da ἄχερος [lago, palude].

324 Paus. I, 17, 5: πρὸς δὲ τῇ Κιχύρῳ λίμνη τέ ἐστιν Ἀχερουσία καλουμένη καὶ ποταμὸς Ἀχέρων, ῥεῖ δὲ καὶ Κωκυτὸς ὕδωρ ἀτερπέστατον. Ὅμηρός τέ μοι δοκεῖ ταῦτα ἑωρακὼς ἔς τε τὴν ἄλλην ποίησιν ἀποτολμῆσαι τῶν ἐν Ἅιδου καὶ δὴ καὶ τὰ ὀνόματα τοῖς ποταμοῖς ἀπὸ τῶν ἐν Θεσπρωτίδι θέσθαι. «Nei pressi di Chichiro, c'è la palude chiamata Acherusia e il fiume Acheronte, e scorre anche l'acqua tristissima del Cocito. E a me sembra che Omero, dopo aver visto questi luoghi, abbia osato rappresentare i vari aspetti dell'Ade e denominato i fiumi infernali da quelli della Tesprozia».

11: Ἐπεὶ καὶ Λικύμνιός φησι: Per quanto riguarda Licinnio, poeta ditirambico e retore di Chio, allievo di Gorgia e maestro di Polo, vissuto nel V sec. a.C., rinvio alla *Prosopografia*. Le edizioni più recenti dei frammenti sono quelle di Page, *Poetae Melici Graeci*, Oxford, 1962, p.396-398; e D. A. Campbell, *Greek Lyric*, t.V, Cambridge, London 1993, p. 32-39.

I frammenti citati nel *Περὶ Στυγός* non sono attribuibili con precisione ad alcuna opera.

ii. citazione della Polissena di Sofocle

15: Ἀχέρων δὲ καὶ Ἀχερουσία λίμνη ταὐτόν : L'Acheronte e la palude acherontea sono la medesima cosa. Per confermare ciò, Apollodoro cita dei versi della *Polissena* di Sofocle, nei quali troviamo i due concetti fusi nell'espressione λίμνης Ἀχερόντος. È interessante osservare come in Omero non vi sia menzione di una Ἀχερουσία λίμνη e in Platone si parli di Ἀχερουσιάδης λίμνη[325]. L'aggettivo Ἀχερούσιος appare per la prima volta in Eschilo[326], e Tucidide[327] menziona l'Ἀχερουσία λίμνη, nella quale si getta l'Acheronte, fiume della Tesprozia. Il fatto che Apollodoro abbia puntualizzato che Ἀχέρων e Ἀχερουσία λίμνη siano la stessa cosa, deve forse supporre che in epoca alessandrina ci fosse un dibattito sulla questione?

17-19: ἀκτὰς ἀπαίωνάς (...) ἠχούσας γόους: Apollodoro attribuisce questi versi alla *Polissena* di Sofocle, tragedia che ci è giunta frammentaria[328]. Secondo Heeren, Robert[329] e Friedrich il

[325] Plato *Phaed.* 113 a : (...) καὶ ἐναντίως ῥέων Ἀχέρων, ὃς δι' ἐρήμων τε τόπων ῥεῖ ἄλλων καὶ δὴ καὶ ὑπὸ γῆν ῥέων εἰς τὴν λίμνην ἀφικνεῖται τὴν Ἀχερουσιάδα (...) «(...) e scorrendo in senso contrario si trova l'Acheronte, che fluisce attraverso regioni deserte, e, in particolare, scorrendo sotto terra, giunge alla palude Acherusiade (...)». Cf. *id.* 113b-c. A parte questi passi platonici, non vi sono altre menzioni di una Ἀχερουσιάδης λίμνη. Tutti gli altri autori parlano piuttosto dell' Ἀχερουσία λίμνη.

[326] *Ag.* 1160: νῦν δ' ἀμφὶ Κωκυτόν τε κἀχερουσίους / ὄχθας (...). Euripide parla di Ἀχερούσιον πόρον (*Herc.* 838).

[327] Tuc. I, 46, 4.

[328] I versi citati da Apollodoro costituiscono il frammento 523 nell'ed. di Radt (1977).

[329] Cf. Robert (1920-6), p. 1279.

passo citato apparteneva al prologo. L'inizio dell'*Ecuba* di Euripide, in cui a parlare è lo spettro di Polidoro, sembra echeggiare questi versi: «Giungo dopo aver lasciato i recessi dei morti e le porte dell'ombra, laddove risiede Ade lontano dagli dèi»[330].

iii. esegesi dei versi Sofoclei

20-24: Per i paralleli tra questa interpretazione di Apollodoro e un passo di Proclo (ap. G. Lorenzo Lido, *Sui mesi*, p. 99 W.) si veda Ramelli (2003), p. 530 n. 146.

23: θῆλυς ἐέρση: La citazione è da Hom. ε 467. Θῆλυς (*femminile*) significa per estensione anche *tenero*, *delicato*. Associato all'aurora si può rendere con *molle*, *fresco*. Dato il contesto, scelgo di tradurre *umida rugiada*. La stessa espressione si trova anche nello *Scudo di Eracle*[331] pseudo esiodeo, nel quale si dice che la *delicata rugiada* è cibo e bevanda per la cicala. Da questo passo si capisce meglio l'aggettivo τροφίμη applicato alla rugiada. In un frammento di Callimaco[332] si può forse tradurre θῆλυς con *fecondo*.

24-26: διαπεραιοῦσθαι (...): Di nuovo una spiegazione etimologica che gioca su' Ἀχέρων - ἄχη. Secondo Apollodoro, l'espressione «attraversare l'Acheronte» è detta a buon diritto, in quanto il defunto (il μετελλαχώς cioè *colui che ha mutato esistenza*) si è lasciato alle spalle gli ἄχεα del vivere ed è in completa assenza di dolore e sofferenza (ἀπονία e ἀλυπία)

b. etimologia di Γοργύρα e Μορμόλυκα

27: Γοργύραν: Nella *Biblioteca* dello Ps. Apollodoro, si narra che Ascalafo (colui che denuncia Demetra per essersi cibata di melagrana) sia figlio di Acheronte e di Gorgira[333]. Secondo Rohde[334],

[330] Eurip. *Hec.* vv. 1-2: Ἥκω νεκρῶν κευθμῶνα καὶ σκότου πύλας / λιπών, ἵν' Ἅιδης χωρὶς ᾤκισται θεῶν. Anche l'inizio dell'*Agamennone* di Seneca presenta forti similitudini. A parlare è lo spettro di Tieste (Sen. *Ag.* 1-2): *opaca linquens Ditis inferni loca / adsum profundo Tartari emissus specu.*

[331] *Scut.* 395: (...) ᾧ τε πόσις καὶ βρῶσις θῆλυς ἐέρση.

[332] Call. Fr. 548: θηλύτατον πεδίον.

[333] Ps. Apollod. *Bibl.* I 5, 3 (33): καταμαρτυρήσαντος δὲ αὐτῆς Ἀσκαλάφου τοῦ Ἀχέροντος καὶ Γοργύρας (...).

[334] Rohde (1890-1894; tr. 1982), p. 745.

Γοργώ (che è menzionata già in Hom. λ 634, fra gli esseri che risiedono negli inferi) non sarebbe che una forma abbreviata di Γοργύρα, come Μορμώ lo sarebbe di Μορμολύκη[335].

29: Μορμολύκαν: Mormolice, come Mormo, è un demone femminile, che animava i racconti con cui le nutrici spaventavano oppure divertivano i bambini[336]. Simili figure terrificanti erano Lamia, Empusa, Acco, Alfitò, Gello e Carco. Ecate stessa è spesso invocata come Gorgo, Empusa e Mormo[337].

Secondo Apollodoro, Sofrone[338], ha chiamato Mormolice la nutrice di Acheronte, facendone verosimilmente derivare il nome da μορμώ / μορμολύττομαι (spavento, cf. *formido* in latino), come Γοργύραν deriva da γοργός (truce, spaventoso, terribile).

B. Seconda citazione di Apollodoro:

1. Lo Stige

30-37: Porfirio cita i passi di Apollodoro che trattano specificamente dello Stige, introducendone l'etimologia e una delle peculiarità, il giuramento degli dèi.

335 *Ibid.* p. 747. Chantraine non riporta la forma Γοργύρα, ma indica che la forma più antica attestata è Γοργώ (la Gorgone): cf. Chantraine (1999), p. 233-234 s.v. γοργός e γοργύρη.

336 Cf. Strabo, I, 2, 8: ἐπεὶ δ' οὐ μόνον ἡδὺ ἀλλὰ καὶ φοβερὸν τὸ τερατῶδες, ἀμφοτέρων ἐστὶ τῶν εἰδῶν χρεία πρός τε τοὺς παῖδας καὶ τοὺς ἐν ἡλικίᾳ· τοῖς τε γὰρ παισὶ προσφέρομεν τοὺς ἡδεῖς μύθους εἰς προτροπήν, εἰς ἀποτροπὴν δὲ τοὺς φοβερούς· ἥ τε γὰρ Λάμια μῦθός ἐστι καὶ ἡ Γοργὼ καὶ ὁ Ἐφιάλτης καὶ ἡ Μορμολύκη. «Dato che il prodigioso non è soltanto piacevole, ma può essere anche spaventoso, occorre servirsi di entrambi gli aspetti, sia nei confronti dei bambini, che degli adulti; infatti, ai bambini raccontiamo le belle favole per esortarli (al bene), e quelle spaventose, per dissuaderli (dal male); Lamia, Gorgò, Efialte e Mormolica, sono favole di quest'ultima specie».

337 Cf. Rohde (1890-1894; tr. 1982), p. 744-749. Lamia è il nome comune, e Mormo, Gello, Carco ed anche Empusa sono singole Lamie, che però si confondono l'una con l'altra.

338 Cf. Sophron, fr. 4 Kassel-Austin. Per Sofrone, si veda la recente edizione commentata di Hordern (2004). Il nostro frammento è il 4B, il commento è alle p. 137-138.

a. etimologia di Stige

Procedendo come per le divinità precedenti, Apollodoro collega l'etimologia di Stige, divinità giudicata *terribile* (δεινή) e *spaventosa* (φοβερά), ai verbi στυγνάζειν e στύγεσθαι[339].

L'epiteto δεινός attribuito a Stige si trova già nell'*Iliade*[340] (il fiume della Tessaglia Titaresio viene indicato come ὅρκου γὰρ δεινοῦ Στυγὸς ὕδατός ἀπορρώξ) e in Esiodo[341] (δεινὴ Στύξ). Δεινός è del resto epiteto frequente per designare la spaventosa potenza delle forze ctonie[342].

Per gli antichi ἡ Στύξ era immediatamente associata all'idea di *odio* e *ciò che si detesta*, ed in alcuni casi la si collegava al *gelo*[343].

Nell'ottavo canto dell'*Iliade*[344], Atena rammenta che senza il proprio aiuto, Eracle non avrebbe mai potuto salvarsi dalla profonda corrente di Stige. In questo passo Omero definisce Ade come *odioso* (v. 369) e al verso 370 troviamo anche il verbo *odiare*. L'accostamento dei termini στυγεροῦ, Στυγὸς e στυγέει appare intenzionale. Sempre nell'*Iliade*[345] si narra che i numi hanno in

339 Seguendo i codici, tutti gli editori pubblicano la forma στύγεσθαι, che però deve essere ricondotta ad un verbo στύγω / στύγομαι (di cui sarebbe l'infinito presente medio-passivo), che non è altrove attestato. Mi domando se non si debba forse correggere in στυγέσθαι, infinito aoristo dall'attestata forma ἔστυγον del verbo στυγέω.

340 Hom. B 775.

341 *Theog.* 776.

342 Cf. δειναί (...) κῆρες (Soph. *Oed. Tyr.* 471; Eur. *El.* 1252); δειναὶ θεαί, ossia le Erinni (Eur. *El.* 1270, *Or.* 261 ecc.).

343 I concetti di tristezza e gelo si trovano collegati in una definizione dell'*Etymologicum Magnum*, s.v. Στύγνος, col. 731 Gaisford: Οἱ δὲ παρὰ τὴν Στύγα φασὶν εἰρῆσθαι· οἱ γὰρ ἀρχαῖοι τὰ μὲν ἀηδῆ καὶ λυπηρὰ ἀπὸ τῶν ψυχρῶν ὠνόμαζον, τὰ δὲ ἡδέα καὶ τερπνὰ ἀπὸ τῶν θερμῶν. Τὸ οὖν στυγεῖν, ἀπὸ τῆς Στυγός· ἥπερ μυθεύεται ψυχρότατον ἔχειν ὕδωρ. Ὁμοίως καὶ ὁ στυγνὸς παρ' αὐτὴν εἴρηται. Ὡσαύτως καὶ τὸ φόβου κρυόεντος, ἀπὸ τοῦ κρύους τοῦ ψυχροῦ.
Στύξ nel significato di *gelo, brividi, rigore*, usato prevalentemente al plurale si trova in Teofrasto, *De caus. Plant.* V, 14, 4: ἔτι δὲ αἱ στύγες ἐν τοῖς τοιούτοις γίνονται τόποις, αἵπερ μάλιστα εἰσδύονται εἰς τὰ σώματα.

344 Hom. Θ 369-371: ἐξ Ἐρέβευς ἄξοντα κύνα στυγεροῦ Ἀΐδαο, / οὐκ ἂν ὑπεξέφυγε Στυγὸς ὕδατος αἰπὰ ῥέεθρα. / νῦν δ' ἐμὲ μὲν στυγέει, Θέτιδος δ' ἐξήνυσε βουλάς,

345 Hom. Υ 64-65: οἰκία δὲ θνητοῖσι καὶ ἀθανατοίσι φανείη / σμερδαλέ' εὐρώεντα, τά τε στυγέουσι θεοί περ.

odio (στυγέουσι θεοί) le case orribili e spaventose del signore degli inferi.

In Esiodo, la terribile Stige è definita come *odiosa agli dèi immortali*[346]. Il sostantivo ἡ στύξ con il significato di τὸ στύγος, si trova per esempio in Alcifrone[347]. Platone, nel passo della *Repubblica* in cui dice di volere bandire i versi omerici che danno una connotazione negativa dell'aldilà, suggerisce di «rigettare anche i nomi terribili e paurosi che ricorrono in questo contesto, come i Cociti, gli Stigi (Στύγας), gli inferi, i fantasmi dei morti e tutte quelle altre cose che a menzionarle fan rabbrividire chiunque le ascolti»[348]. Aristofane[349] parla della Στυγὸς μελανοκάρδιος πέτρα. Eustazio offre diversi spunti interessanti. In un passo[350], da Στύξ si fanno derivare στυγεῖν, στυγετός e στυγνός, ed in un altro molto simile a quello di Apollodoro citato da Porfirio viene detto che «ciò che si trova nell'Ade è odiato (στυγητὰ) dagli dèi in quanto quelli sono luoghi di morte e, visto che gli dèi sono immortali e celesti, detestano ciò che vi è sotto terra. Per questo motivo si è immaginato che anche lo Stige fosse nell'Ade»[351].

346 *Theog.* 775-776: ἔνθα δὲ ναιετάει στυγερὴ θεὸς ἀθανάτοισι, / δεινὴ Στύξ.

347 Cf. Alcifrone, II, 32: εἶτ' ἐκ φιλανθρώπου μισάνθρωπος ἐγένετο καὶ τὴν 'Απημάντου ἐμιμήσατο στύγα (ed. Benner-Fobes).

348 *Resp.* III, 387b: Οὐκοῦν ἔτι καὶ τὰ περὶ ταῦτα ὀνόματα πάντα τὰ δεινά τε καὶ φοβερὰ ἀποβλητέα, Κωκυτούς τε καὶ Στύγας καὶ ἐνέρους καὶ ἀλίβαντας, καὶ ἄλλα ὅσα τούτου τοῦ τύπου ὀνομαζόμενα φρίττειν δὴ ποιεῖ ὡς οἴεται πάντας τοὺς ἀκούοντας.

349 *Ranae*, 470.

350 Eust. *In Il.* VIII 369, t. II, p. 599, 15-19 Van der Valk: Παράγεται δὲ ἀπὸ τῆς τοῦ μύθου Στυγὸς οὐ μόνον τὸ στυγεῖν, ὅ ἐστι μισεῖν καὶ φρίσσειν, καὶ ὁ στυγητός, ἀλλὰ καὶ ὁ στυγνός, ὃς δηλοῖ καὶ τὸν στυγνάζοντα, ὅ ἐστι λυπούμενον, καὶ τὸν μισητὸν δὲ παρὰ Σοφοκλεῖ, παρ' ᾧ καὶ Στύγιος δόμος τὰ κάτω.

351 Eust. *In Il.* XX 65, t. IV, p. 368, 11-13 Van der Valk: Στυγητὰ δὲ θεοῖς τὰ ἐν Ἅιδου, ἐπειδὴ αὐτὰ μὲν θνητότητός εἰσι τόποι, οἱ δὲ θεοὶ αἰὲν ἐόντες καὶ αἰειγενέται καὶ οὐρανίωνες, καὶ διὰ τοῦτο στυγοῦσαι τὰ κάτω καὶ ὑπὸ γῆν. διὸ καὶ ἡ Στὺξ ἐν Ἅιδου πέπλασται εἶναι. Cf. et. Id. *In Il.* VIII 369, t. II, p. 599, 5-7 Van der Valk: Ἡ δὲ Στύξ, ὡς πολλαχοῦ λαλεῖται, πηγὴ ἐν Ἅιδου κατὰ τὸν μῦθον, ἀστείως πλασθεῖσα διὰ τὴν τῆς λέξεως δεξιότητα, ἐπειδὴ στυγητά εἰσι τὰ ἐν Ἅιδου, τουτέστι φρικτά.

La *Suda*[352] fa derivare il verbo στυγεῖν (indicato come sinonimo di μισεῖν o φοβείσθαι) da Στύξ. In latino l'aggettivo *Stygius* propriamente *dello Stige*, assume anche il significato di *infernale*, *mortifero*, *funesto*[353]. Nel *Commento al sogno di Scipione*[354], Macrobio parla dello Stige: «[i sapienti dell'antichità] pensarono (...) che lo Stige fosse ciò che travolge gli animi umani nel gorgo dell'odio reciproco».

b. Stige giuramento degli dèi

32: θεῶν ὅρκον: Jacoby propone di inserire ἀνέπλασαν oppure ὠνόμασαν dopo θεῶν ὅρκον. Nessun altro editore ha proposto un'integrazione, ma la frase sembra effettivamente essere ellittica, e θεῶν ὅρκον in quella posizione appare quasi una glossa.

Secondo gli studiosi moderni[355], ὅρκος designava in origine l'oggetto sacrale[356] sul quale si giurava[357]. In Omero Stige è l' ὅρκος degli dèi, e lo scettro è il garante di giuramenti di Achille[358] e di

352 *Suda*, s.v. Στυγεῖ, t. IV, p. 447, 4-5 Adler: μισεῖ, ἢ φοβεῖται. Ἀπὸ τῆς Στυγός, ἥτις ἐστὶ πηγὴ ἐν ᾅδου.

353 Per esempio in Verg. *Aen*. III, 215, V, 855, VII, 476, VII, 773; Ov. Met. I, 139, V, 115-116; Luc. VI, 766; Mart. I, 101, 5; Val. Flacc. II, 173, e molti altri.

354 Macr. *In Somn. Scip*. I, 10, 11: (...) *putarunt* (...) *Stygem quicquid inter se humanos animos in gurgitem mergit odiorum*.

355 Sull'etimologia di ὅρκος, si veda in particolare la voce ὅρκος in Chantraine (1999), p. 820-821 e in Frisk (1960-1972), p. 418-419. Sull'evoluzione della nozione di giuramento nella cultura greca, soprattutto per gli aspetti giuridici, si vedano Ziebarth, in *RE* V, 2 (1905) s. v. *Eid*, coll. 2076-2083; Latte, in *RE* XV, 1 (1931) s. v. *Meineid*, coll. 346-353; G. Glotz, in Daremberg-Saglio, III, 1, s.v. *Iusiurandum* (Ὅρκος) p. 748-769; Bollack (1958) e Hiersche, *ibid., note additionnelle*, p. 35-41; Cusumano (1990), in particolare le p. 42-50.

356 In Omero ὅρκος è spesso accompagnato da aggettivi come μέγας o καρτερός, che inducono a pensarlo come un vero e proprio oggetto materiale che viene caricato di una forte sacralità.

357 Cf. Archil. fr. 173 West [=fr.96 Bergk; fr. 95 Diehl]: ὅρκον δ' ἐνοσφίσθης μέγαν / ἅλας τε καὶ τράπεζαν. «Hai infranto un gran giuramento: / il sale e la mensa».

358 Cf. Hom. A 233: ἀλλ' ἔκ τοι ἐρέω καὶ ἐπὶ μέγαν ὅρκον ὀμοῦμαι· ναὶ μὰ τόδε σκῆπτρον (...) «Ma ti dico e giuro gran giuramento: sì, per questo scettro (...)».

Ettore[359]. Da Omero in poi, ὅρκος assume il significato di *giuramento*[360] ed è spesso complemento dei verbi ὀμνύναι[361], λαμβάνειν, δέχεσθαι ecc. In Esiodo Ὅρκος è un dio che punisce gli spergiuri[362].

L'etimologia di ὅρκος è disputata. Già gli antichi[363] avevano posto in relazione il termine ὅρκος con ἕρκος (cinta, recinto, spazio chiuso) e Frisk[364], basandosi su una glossa di Esichio[365], accetta questa proposta, che porterebbe a definire il giuramento *ciò che rinchiude il giurante*[366]. Partendo da questo significato Bollack[367], (seguito da Hiersche) fondandosi su due frammenti di Empedocle[368] e sul fatto che gli dèi giurino sull'acqua di Stige, identifica l'ὅρκος con lo Stige che rinserra il mondo[369]. Chantraine giudica questa ricostruzione ingegnosa ma arbitraria e, pur proponendo di cercare un'altra etimologia, rinuncia a formularne una. Anche

359 Hom. K 321. Si veda anche Hom. H 411 e Ψ 581.

360 In Hom. τ 396, ha indubitabilmente il senso opposto, di *spergiuro, inganno*. Infatti, parlando di Autolico, nonno di Odisseo, viene detto: «col nobile padre di sua madre, che tra i mortali eccelleva per ruberia e spergiuro» (κλεπτοσύνῃ θ' ὅρκῳ τε).

361 Il verbo ὀμνύναι, avrebbe avuto in origine il senso di *afferrare, prendere*. Ὅρκον ὀμνύναι equivarrebbe ad *afferrae con forza l'oggetto del giuramento*; cf. Benveniste (1976), p. 408-409; Bollack (1958), p. 2-3.

362 Cf. *Theog.* 231.

363 Cf. Eust. *In Il.* II, 339, vol. I, p. 355, 5-9 Van der Valk: Γίνεται δὲ ὁ ὅρκος ὅθεν καὶ τὸ ἕρκος· ἐκ τοῦ εἴργω γάρ, τὸ ἐγκλείω· καθείργνυται γάρ πως ὁ ὀμνύων, οἷς ὁμολογεῖ· Κατὰ δὲ τοὺς παλαιοὺς παρὰ τὸ ὅρος ἀρσενικόν. Ὁρίζονται γάρ τι ὁμολογητικῶς οἱ ὀμνύοντες. Συντελεῖ δὲ εἰς τὴν πρώτην ἐτυμολογίαν καὶ ἡ ὀρκάνη ἕρκος τι οὖσα, ὡς ἀκανθῶδες περίφραγμα. Cf. *Et. Mag.* s.v. ὅρκος.

364 Frisk (1960-1972), p. 418. Anche Boisacq (1950⁴) s.v. ὅρκος, riporta questa ipotesi.

365 Ὅρκοι· δεσμοὶ σφραγίδος. Chantraine (1999) s.v. ὅρκος, p. 821, propone però di correggere in δεσμοί, σφραγίδες.

366 Cf. Luther (1935), p. 90 sgg; *id.* (1954), p. 86 sgg.

367 Cf. Bollack (1958), p. 1-35 e *ibid.* Hiersche p. 35-41.

368 Il frammento 30 e il controverso fr. 115 di Empedocle in Diels-Kranz.

369 Stige sarebbe stata in antico un'immensa parete rocciosa che circondava l'universo «*comme l'ἕρκος entoure le domaine d'une frontière*»; cf. Bollack (1958), p. 22. Μέγαν ὅρκον ὀμνύναι prima di assumere il significato di giurare il gran giuramento, avrebbe avuto quello di invocare la grande muraglia (*ibid.* p. 25-26).

Benveniste, il quale osserva che nulla autorizza a credere che il giuramento sia una cinta o una barriera e mantiene l'interpretazione di ὅρκος come *oggetto sacralizzante* (e traduce ὀμνύναι ὅρκον con *afferrare* l'ὅρκον), rinuncia a proporre un'etimologia[370]. Leumann, traendo spunto dallo scettro impugnato da Achille ed altri eroi omerici durante i giuramenti, interpreta l' ὅρκος come il *bastone* brandito in maniera simbolica. Nella sua ricostruzione propone di collegare ὅρκος ad una supposta parola latina **sorcus* o **surcus*, di cui conosciamo solo il diminutivo *surculus* (ramoscello)[371]. I dizionari etimologici[372] sembrano screditare anche questa ipotesi, in quanto *surculus* sarebbe piuttosto il diminutivo di *surus*.

Per quanto riguarda Stige come θεῶν ὅρκον, si veda INTRODUZIONE, *Il giuramento degli dèi*, nel capitolo *Che cosa è lo Stige* (a p. 25-28).

34-35: ὅρκον δὲ τῶν θεῶν δι' ἐναντιότητα: «Giuramento degli dèi, a causa dell'opposizione». Ἐναντιότης è l'*opposizione*, la *contrarietà*, ma anche la *ripugnanza*. L'espressione δι' ἐναντιότητα potrebbe risultare di ambigua interpretazione. Si tratta dell'opposizione fra gli dèi o dell'opposizione (cioè la profonda differenza) fra gli dèi e lo Stige? Nel primo caso si tratterebbe di un'opposizione tra gli dèi, causata da una contesa o da un litigio, ciò che necessiterebbe di un giuramento per dirimere la questione. Nel secondo, si tratterebbe di un'opposizione sostanziale tra gli dèi, dotati di una potenza vivificatrice, e lo Stige, dotato di una potenza distruttiva e mortale. La frase successiva, introdotta dal γάρ, dovrebbe servire a spiegare questo punto. Ἣ μὲν γὰρ τῶν ὄντων τε καὶ ζώντων φθαρτικὴν ἔχει δύναμιν ὅσον ἐφ' ἑαυτῇ, οἳ δὲ τῇ τε προαιρέσει καὶ τῷ τρόπῳ διεστήκασι: «Lui, infatti, per gli essenti e i viventi ha una potenza distruttiva, per quanto è in lui; loro, invece, differiscono (dallo Stige) per carattere e modo di agire»[373]. Ma differiscono

[370] Cf. Benveniste (1976), p. 409. Si veda anche l'articolo dello stesso Benveniste (1948), p. 81-94.

[371] Cf. Leumann (1950), p. 91 sgg.

[372] Cf. Walde-Hofmann (1938-1954); Ernout-Meillet (2001) s.v. *surus* e *surculus*, p. 670.

[373] Interpretando il genitivo iniziale come un partitivo, si potrebbe anche tradurre: «Fra gli essenti e i viventi Stige è dotato di una potenza distruttrice,

dallo Stige, o differiscono tra di loro? In uno scolio ai versi dell' *Iliade* in cui Era è esortata da Hypnos a giurare per l'acqua di Stige, viene data una spiegazione del giuramento su questo elemento liquido: «Alcuni [spiegano il fatto che si giuri sull'elemento liquido], perché il liquido è avverso agli dèi che sono ignei[374]; oppure perché è causa di tristezza anche per il lieto vivere. Erodoto narra che Stige scorre a Nonacri, verso Feneo, in Arcadia. Dice che giurano per lo Stige, perché l'acqua di Stige è causa di tristezza per gli spergiuri, siccome li confuta e li priva del lieto vivere»[375].

In un passo molto interessante Servio sembra agganciarsi a queste interpretazioni[376]. Nel commento ad *Eneide* VI, 134 egli allude all'episodio della Titanomachia che ha portato a Stige il privilegio di essere ciò su cui gli dèi giurano. La ragione per cui gli dèi non osano spergiurare sullo Stige è la seguente: «Stige significa mestizia, da cui *ἀπὸ τοῦ στυγεροῦ*, il che significa che Stige ha derivato il suo nome dalla tristezza. D'altra parte, gli dèi sono sempre felici: da cui anche immortali, poiché *ἄφθαρτοι καὶ μακάριοι*, significa beati senza morte. Essi, dunque, poiché non provano mestizia, giurano su una cosa opposta alla loro natura, cioé la tristezza, la quale è opposta all'eternità. Perciò hanno un giuramento per esecrazione»[377].

per quanto gli è concesso; gli dèi invece differiscono per carattere e modo di agire».

[374] L'acqua di Stige passava per essere gelida (cf. Plut. *Alex*. 77, 4: τὸ δὲ φάρμακον ὕδωρ εἶναι ψυχρὸν καὶ παγετῶδες ἀπὸ πέτρας τινὸς ἐν Νωνάκριδι οὔσης. Vitr. VIII, 3, 16: *Item est in Arcadia Nonacris nominata terrae regio quae habet in montibus ex saxo stillantes frigidissimos umores.*

[375] *Schol. in Hom. Il.* X 271, t. III, p. 628, 77-83 Erbse: Στυγὸς ὕδωρ: ὡς κατὰ ὑγροῦ στοιχείου ὀμνύουσιν. οἱ δέ, ὅτι πολέμιον θεοῖς τὸ ὑγρὸν πυρώδεσιν οὖσιν, ἢ ὅτι στυγνότητος αἰτία καὶ τοῦ ἐν ἡδονῇ ζῆν†. Φησὶν οὖν αὐτὴν Ἡρόδοτος ἐν Νωνάκριδι πρὸς Φενεῷ τῆς Ἀρκαδίας ῥεῖν. Κατὰ Στυγὸς δὲ ὀμνύναι λέγει, ὅτι τὸ Στυγὸς ὕδωρ στυγνότητος αἴτιόν ἐστι τοῖς ψευδομένοις, ἀπελέγχον αὐτοὺς καὶ τοῦ ἐν ἡδονῇ ζῆν στερίσκον.

[376] Sulla dipendenza di Servio da Apollodoro ed Eraclito in alcuni passi come questo, si veda Setaioli (1995), p. 176-179.

[377] Serv. *In Aen*. VI, 134, p. 29-30 Thilo «*Styx maerorem significat, unde ἀπὸ τοῦ στυγεροῦ, id est a tristitia Styx dicta est. Dii autem laeti sunt semper: unde etiam inmortales, quia ἄφθαρτοι καὶ μακάριοι, hoc est sine morte beati. Hi ergo quia maerorem non sentiunt, iurant per rem suae naturae contrariam, id est tristitiam, quae est aeternitati contraria. Ideo iusiurandum per execrationem habent*».

Lo Stige dunque deriva dalla tristezza, e siccome gli dèi sono sempre felici, e anche immortali, poiché non sentono la tristezza, giurano su di essa, che è una cosa per natura contraria a loro e all'immortalità. Il loro giuramento è dunque *per execrationem.*

A questo punto risulta più chiaro il significato di «giuramento degli dèi per opposizione». La φθαρτικὴ δύναμις dello Stige, si oppone agli dèi che sono ἄφθαρτοι; per προαίρεσις e τρόπος inoltre essi sono anche μακάριοι, in opposizione a Stige che rappresenta la στύγνασις.

C. Terza citazione di Apollodoro:

1. etimologia di Κωκυτός e Πυριφλεγέθων

38-39: Κωκυτὸν δὲ (...) ἀπὸ τοῦ κωκύειν: Anche per il Cocito, altro fiume infernale, l'etimologia è fatta risalire ad un verbo che ne caratterizza subito la connotazione. Κωκύειν significa infatti *ululare*, *gemere*, *mandare grida di dolore* ecc.

39-40: ὅς ἐστι Στυγὸς καὶ στυγνάσεως ἀπορρώξ: Nel decimo canto dell'*Odissea* troviamo la prima attestazione del fiume Cocito «che è un braccio dell'acqua di Stige»[378]. Apollodoro, parafrasando il passo omerico lo arricchisce con un gioco etimologico facendo una sorta di doppia derivazione: Il Cocito è una derivazione dello Stige e della tristezza. Στύξ deriva da στύγνασις, ma anche il Cocito, il fiume delle lacrime, deriva (come le lacrime) dalla tristezza.

40-41: Τοιούτου δέ ἐστι γένους καὶ ὁ Πυριφλεγέθων. Εἴρηται γὰρ ἀπὸ τοῦ πυρὶ φλέγεσθαι τοὺς τελευτῶντας: Medesima spiegazione etimologica anche per il Piriflegetonte, un altro fiume degli inferi che ha la sua prima attestazione nello stesso passo omerico in cui è citato il Cocito. Secondo Omero, entrambi i fiumi si gettano nell'Acheronte[379]. Il Piriflegetonte è dunque il fiume in cui i morti vengono bruciati (φλέγεσθαι) dal fuoco (πυρί).

Questi fiumi infernali sono descritti nel celeberrimo passo del *Fedone* di Platone[380]: L'Acheronte scorre in senso inverso al-

[378] Hom. κ 513-514: ἔνθα μὲν εἰς Ἀχέροντα Πυριφλεγέθων τε ῥέουσι / Κώκυτός θ', ὃς δὴ Στυγὸς ὕδατός ἐστιν ἀπορρώξ.

[379] Cf. nota precedente.

[380] Plato *Phaed.* 112e-113c.

l'Oceano (che scorre più all'esterno di tutti) e giunge alla palude Acherusiade, dove convengono le anime della maggior parte dei morti, le quali, dopo avervi passato dei periodi più o meno lunghi, vengono rimandate via per la nascita di esseri viventi. Il Piriflegetonte, che scaturisce a metà tra l'Acheronte e l'Oceano, precipita in un luogo ampio e arso da un fuoco intenso, formando una palude più vasta del mare, dalla quale procede serpeggiando torbido e fangoso fino ad un'estremità della palude Acherusiade, senza mescolare le sue acque con essa. Dopo aver girato più volte a spirale sotto terra, si getta nel Tartaro ad un livello più basso. La palude del Piriflegetonte è riservata a chi ha fatto violenza al padre o alla madre[381]. Il Cocito (dove sono puniti gli omicidi), scaturisce in una regione terribile e selvaggia, dal colore del ciano, chiamata Stigia (e la palude che il Cocito forma gettandovisi è chiamata Stige). Il Cocito, ricevute dall'acqua Stigia terribili forze, entra sotto terra e serpeggiando scorre in senso contrario al Piriflegetonte, col quale si incontra nella palude Acherusiade dalla parte opposta. Nemmeno le acque di questo fiume si mescolano con le altre, ma anch'esso, dopo aver girato in cerchio, si getta nel Tartaro dal lato opposto al Piriflegetonte[382].

2. Citazione ed esegesi di Omero λ 219-222

42-45: Οὐ γὰρ ἔτι σάρκας (...) ἀποπταμένη πεπότηται: I versi citati sono quelli di Hom. λ 219-222. Sono le parole che l'anima di Anticlea rivolge al figlio Odisseo che per tre volte tenta di abbracciarla, ma quella per tre volte si dilegua come un'ombra o come un sogno. Anticlea spiega dunque ad Odisseo quale sia la sorte degli uomini quando uno muore. «I nervi non tengono più carne ed ossa, ma la forza vigorosa del fuoco fiammante li annienta, dopo che la vita ha lasciato le bianche ossa, e l'anima come un sogno volteggiando vola via».

[381] *Ibid.* 114 a 6-7.

[382] Sul Piriflegetonte si vedano anche H. von Geisau, «Phlegeton, Pyriphlegethon, in *KP* 4, col. 790-791; Schamp (2006). Il Piriflegetonte è un luogo classico di punizione dei morti. Il tema, che figurava già nella prima visione di Henoch (cf. 1, Hénoch, 17, 4 e 71, 2, p. 491 e 550 Caquot, Pléiade, 1987) ha conosciuto una vasta diffusione nei testi apocrifi sia dell'Antico che del Nuovo Testamento. A questo proposito si veda Schamp (2006), p. 2, n. 6.

46-49: Ὑποτίθεται γὰρ τὰς ψυχὰς τοῖς εἰδώλοις (...) στερεμνιώδη δ' ὑπόστασιν οὐδεμίαν ἔχει εἰς ἀντίληψιν καὶ ἀφήν: Secondo Apollodoro, per Omero le anime dei morti sono simili agli εἴδωλα, alle immagini che si vedono riflesse negli specchi o nell'acqua, che ci raffigurano perfettamente, ma non hanno nessuna consistenza al tatto. Ecco perché Odisseo, che è vivo ed ha ancora un corpo, non può abbracciare sua madre, che ha solo la consistenza di un εἴδωλον. La stessa sorte capita anche ad Achille, quando tenta di abbracciare l'anima di Patroclo morto che gli appare in sogno[383]. Anche in questo caso si tratta di un εἴδωλον, che, come fumo, sparisce stridendo sotto la terra.

49-50 : ὅθεν αὐτὰς "βροτῶν εἴδωλα καμόντων" λέγει. La citazione è tratta da Hom. λ 476. Il termine εἴδωλον ricorre 12 volte nei poemi omerici. Nel quinto canto dell'*Iliade*[384], Apollo fabbrica un *fantasma* di Enea per sottrarlo dalla battaglia. Nel ventitreesimo[385] è l'anima di Patroclo che appare come εἴδωλον in sogno ad Achille. Nel quarto canto dell'*Odissea*[386], Atena fabbrica un *fantasma* di Iftime, figlia di Icario, e la manda a discutere con la sorella Penelope. Nelle altre occorrenze, il termine εἴδωλον è sempre riferito alle anime dei morti[387].

[383] Hom. Ψ 103-104: ὢ πόποι ἦ ῥά τίς ἐστι καὶ εἰν Ἀΐδαο δόμοισι / ψυχὴ καὶ εἴδωλον, ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν·

[384] Hom. E 449-451.

[385] Hom. N 72;104.

[386] Hom. δ 796-835.

[387] Nella *Nekyia* si trova l' εἴδωλον di Elpenore (λ 83), quello di Anticlea (λ 213), quello di Eracle (λ 602) e tutti gli altri εἴδωλα dei morti (λ 476). Nel ventesimo (355-357) Teoclimeno già vede gli εἴδωλα dei pretendenti che stanno per essere massacrati da Odisseo, riempire il portico ed il cortile e scendere nell'Erebo, sotto la terra. Nell'ultimo canto, le anime dei pretendenti sono scortate da Ermes fino al prato asfodelo, dove risiedono le ψυχαί, εἴδωλα καμόντων (ω 14).

Fr. 5 [=374F Smith]
Stob. I, 49, 51 (I 420, 21-421, 8 Wachsm.)

STRUTTURA DEL FRAMMENTO

Stige come corso d'acqua terrestre. La localizzazione in Arcadia (2-6).
Citazione di Erodoto: Lo Stige a Nonacri (7-10).
Citazione di Callimaco: Particolarità dell'acqua di Stige (11-14).

COMMENTO

In questo frammento Porfirio, citando Erodoto e Callimaco, parla del corso terrestre dell'acqua di Stige e ne menziona la localizzazione più nota in territorio greco, quella di Nonacri in Arcadia.

A. Stige come corso d'acqua terrestre. La localizzazione in Arcadia

2-6: Gli antichi hanno riconosciuto in diverse località della terra lo Στυγὸς ὕδωρ. La localizzazione più celebre dell'acqua di Stige in territorio greco è quella di Nonacri (Νώνακρις) in Arcadia[388]. Fra gli storici che hanno scritto a proposito di quest'acqua vi è anche Erodoto, di cui Porfirio cita, con qualche omissione, un passo del capitolo 74 del VI libro[389]. La narrazione dello storico continua così: «In questa città, a dire degli Arcadi, c'è l'acqua dello Stige; e infatti c'è qualcosa del genere: poca acqua che appare da una roccia stilla in un avvallamento, e un muricciolo di pietre messo a circolo corre intorno all'avvallamento. Nonacri, in cui si trova questa sorgente, è una città dell'Arcadia vicino a Feneo».

B. La citazione di Erodoto:

7-10: La citazione di Porfirio presenta qualche variante rispetto al testo di Erodoto:

[388] Per le varie localizzazioni, cf. *infra*, *tentativi di localizzazione*, p. 231-236.

[389] Per testo e traduzione del passo rinvio ad APPENDICE III *testi relativi allo Stige* a p. 328-329.

Ἐνθεῦτεν δὲ ἀπικόμενος ἐς τὴν Ἀρκαδίην νεώτερα ἔπρησσε πρήγματα συνιστὰς τοὺς Ἀρκάδας ἐπὶ τῇ Σπάρτῃ, ἄλλους τε ὅρκους προσάγων σφι ἦ μὲν ἕψεσθαί σφεας αὐτῷ ᾗ ἂν ἐξηγῆται, καὶ δὴ καὶ ἐς Νώνακριν πόλιν πρόθυμος εἶναι τῶν Ἀρκάδων τοὺς προεστεῶτας ἀγινέων ἐξορκοῦν τὸ Στυγὸς ὕδωρ[390].

Le forme dialettali sono atticizzate nello Stobeo (*e.g.* ἀπικόμενος, πρήγματα). Manca la frase σφι ἦ μὲν ἕψεσθαί σφεας αὐτῷ τῇ ἂν ἐξηγέηται[391]. Nenci propone πρόθυμος εἶναι, mentre gli altri editori hanno πρόθυμος ἦν. In Erodoto c'è il part. ἀγινέων al posto dell'infinito ἀγινεῖν. Nello Stobeo abbiamo ἐξορκῶν (ἐξ ὅρκων in FP), in Erodoto ἐξορκοῦν in A², ἐξόρκου in A¹B¹C Const., ἐξορκῶν in B²MPDRSV. Rosèn congettura ἐξορκοῦτό ‹τε› Στυγὸς ὕδωρ.

L'unico cambiamento di rilievo è dato dall'omissione della frase che segue προσάγων. Nel testo dello Stobeo siamo obbligati a costruire questo participio solo con ἄλλους τε ὅρκους, traducendo quindi *introducendo altri giuramenti*. In Erodoto bisogna costruire il participio anche con σφι, traducendo *e li spinse a giurare in altra maniera*.

5-6 τὰ κατὰ Κλεομένην: Si tratta di Cleomene I, re Agiade di Sparta, figlio di Anassandrida II[392]. Morto nel 488 o 487 a.C. egli regnò dal 520 circa al 491 o 490 a.C. La sua politica, ambiziosa e senza scrupoli, lo spingeva ad estendere l'influenza di Sparta sia all'interno che all'esterno del Peloponneso. Fu sotto il suo regno, anche se non pienamente in sintonia con i suoi progetti, che si concretizzò la lega del Peloponneso. Nel 510 fu a capo della spedizione che, in appoggio ai fuoriusciti ateniesi, cacciò il tiranno Ippia da Atene. Nel 508 o 507, sempre ad Atene, sostenne l'oligarca Isagora contro Clistene, nel tentativo, subito frustrato dal popolo ateniese, di costruirvi un governo disposto ad allinearsi con Sparta. Poco favorevole agli interventi spartani oltre mare,

[390] Her. VI, 74, 1 ed. Nenci (1999).

[391] Si osservi che nella tradizione manoscritta di Erodoto, PDRSV hanno τῇ, mentre ABC Const. hanno ᾗ. Inoltre In Erodoto troviamo sia la forma προεστεῶτας (ABCPS) che προεστῶτας (DRV Const.).

[392] Per la figura di Cleomene cf. Erodoto, V, 39 sgg. e commenti. Si veda anche Forrest (1968), cap. 8; Cartledge (1979); G.L. Cawkwell «Cleomenes», in *Mnemosyne* 46 (1993) p. 506-527.

non interferì nelle vicende di Samo (515), e rifiutò, nel 499, di portare aiuto alla rivolta ionica di Aristagora di Mileto. Combatté invece contro Argo, nel 494 ca., annientandone l'esercito a Sepeia. La sua politica poco chiara lo portò a scontrarsi con gli efori e con il collega Demarato, che a sua volta manovrava contro di lui. Quando la sua macchinazione contro Demarato fu scoperta, temendo gli spartani, si rifugiò di nascosto in Tessaglia. Il passo di Erodoto citato da Porfirio si riferisce a questo momento. Quando gli spartani appresero ciò che egli stava tramando, lo richiamarono a Sparta. Una volta tornato, fu colto da pazzia (secondo Erodoto[393]) e si diede la morte da solo.

Il fatto che Cleomene intendesse portare i capi arcadi a giurare sull'acqua dello Stige a Nonacri, testimonia che a quell'epoca (intorno al 487 a.C.) esisteva in Arcadia un'acqua dello Stige sulla quale si giurava. Questo tipo di giuramento era sicuramente tenuto in grande considerazione, per lo meno dagli Arcadi, dato che Cleomene era bramoso [πρόθυμος] di portare alcuni capi locali a giurare su di esso, per vincolarli ed essere sicuro che lo avrebbero seguito ovunque egli li avesse condotti.

C. La citazione di Callimaco

11: Καλλίμαχος ἐν τῷ Περὶ νυμφῶν συγγράμματι: Questa citazione di Porfirio è l'unico frammento pervenutoci del trattato *Περὶ νυμφῶν* di Callimaco[394]. Tra i vecchi editori di Stobeo, Heeren, seguito da Gaisford, esprimeva la sua perplessità, già manifestata da Hemsterhuys, a proposito di questo titolo. Secondo loro, la lezione dei manoscritti περὶ νυμφῶν non poteva essere accettata, in quanto un'opera di Callimaco *Sulle ninfe* non era attestata da nessuna parte. Hemsterhuys[395] proponeva di correggere il titolo in περὶ θαυμάτων o θαυμασίων[396], basandosi su una citazione dello pseudo-Antigono[397], il quale avrebbe compila-

[393] Her. VI, 75.

[394] Pubblicato da ultimo in Pfeiffer (1949), fr. 413, p. 340. [=100b.2 Schneider].

[395] Nel commento al frammento LXXV Bentley, in *Callimachi Hymni, Epigrammata et fragmenta*, vol. I, Lugd. Bat., 1761, p. 451.

[396] Hemsterhuys propone anche περὶ Λιμνῶν o περὶ Ὑδάτων.

[397] Ps. Antig. Car. *Hist. Mir.* 129, p. 59 Musso: Πεποίηται δέ τινα καὶ ὁ

to l'ultima parte del suo libro grazie ad una ἐκλογῇ τῶν παραδόξων di Callimaco, il cui titolo, secondo la *Suda*, sarebbe stato θαύματα o θαυμάσια. Meineke pubblica Καλλίμαχος δ'ἐν τῷ πρὸς Νύμφιν συγγράμματι.

13: ἐν Νωνακρίνῃ: I manoscritti di Stobeo hanno ἐν Νωνακρίνῃ. Heeren (seguito da Gaisford) congettura Νωνάκρι κρήνη τῆς 'Αρκαδίας, ἧς ὕδωρ. Seguo i manoscritti (come Meineke, Wachsmuth, Smith e Pfeiffer[398], al quale rimando per i passi paralleli). La forma Νωνάκρι non è altrove attestata.

Tentativi di localizzazione[399]

Lo Stige in Arcadia:

Diversi sono stati i tentativi di studiosi e viaggiatori in epoca moderna di trovare il luogo esatto dell'acqua di Stige in Arcadia[400]. La localizzazione più accreditata è sicuramente quella di *Mavronero*, ai piedi della cima più alta dell' imponente massiccio dei monti Aroani, l'attuale monte Chelmos. Si tratta di una piccola cascata, chiamata *Mavronero*[401], che scorre lungo un'alta parete rocciosa a strapiombo (all'incirca 200 metri di dislivello). La testimonianza di Pausania sembra trovare dunque un riscontro anco-

Κυρηναῖος Καλλίμαχος ἐκλογὴν τῶν παραδόξων, ἧς ἀναγράφομεν ὅσα ποτὲ ἡμῖν ἐφαίνετο εἶναι ἀκοῆς ἄξια. «Anche Callimaco di Cirene ha composto una raccolta di fatti notevoli, della quale descriviamo quelli che ci sono sembrati degni di nota».

398 Cf. Pfeiffer (1949), fr. 413, p. 340.

399 Le varie localizzazioni dell'acqua dello Stige sono già state evocate nell'INTRODUZIONE, cf. *Lo Stige come corso d'acqua terrestre*, a p. 59-62.

400 Per una ricca bibliografia cf. Waser (1909-1915), coll. 1566-67 e Bölte (1931), col. 457, il quale dà un eccellente riassunto delle descrizioni dei viaggiatori che sono giunti alle varie fonti dello Stige, corredato dai passi degli autori antichi che ne parlano. Si veda anche Leake (1830), III, p. 160-172; Le Puillon de Boblaye (1836), p. 155; Beulé (1853), p. 195 sgg.; Bursian (1862), p. 202, 438; Fiedler (1840), p. 398-401; Pollard (1955); Baladié (1980), p. 80. Casevitz-Jost-Marcadé (1998), p. 196-197; Moggi-Osanna (2003), p. 369-70.

401 Letteralmente *acqua nera*, così chiamata verosimilmente per il colore della roccia, costantemente umida, che fa sembrare nerastra l'acqua della cascata (mentre ovviamente è una purissima e trasparente acqua di montagna). Un esempio della percezione di questo fenomeno si trova in Aristofane, *Ranae*, 470: Στυγὸς μελανοκάρδιος πέτρα.

ra oggi. Le diramazioni dell'acqua di Stige si ricongiungono a Nord-Est, in una profonda gola sotto la roccia a strapiombo, con il ruscello di Zaruchla (il vecchio Crati) e formano il Crati, che nel suo corso passa accanto al villaggio di Solos. J. G. Frazer[402], nel suo commento a Pausania (VIII, 18, 6), dice di avere visitato[403] la cascata dell'acqua di Stige il 2 Ottobre 1895 e descrive in maniera accattivante il percorso per arrivarci: «Il cammino da Solos ai piedi della cascata e ritorno è estremamente faticoso e pochi viaggiatori lo compiono. Molti si accontentano di guardare la cascata da buona distanza con un telescopio. (...) A seconda della stagione l'acqua precipita o sgocciola lungo la superficie liscia di un'immensa parete verticale, che si trova poco distante dalla sinistra della cima del cono del Chelmos. La sua altezza è di circa 600 piedi (...). Nelle insenature delle rocce ai lati della cascata ci sono dei cumuli di neve durante tutto l'anno. (...) La scena è sublime, ma *di selvaggia e desolata grandezza*. Non ho mai visto niente di simile da nessuna parte».

Attualmente la visita alla cascata dello Stige è un punto di attrazione per il turismo locale. L'ascesa ha perso gran parte delle difficoltà che potevano incontrare i viaggiatori di un tempo, ma ne conserva ancora il fascino e in alcuni punti può rivelarsi pericolosa. Io stesso ho fatto il viaggio il 24 giugno del 2003 e durante la salita ho lasciato che i versi esiodei e i toni altrettanto epici della descrizione di Frazer mi riecheggiassero nella mente. Le strade che portano in cima al monte Chelmos sono diverse, quella che ho scelto io partiva dal piccolo villaggio di Solos, di fronte a Peristera. Seguendo un primo tratto ancora percorribile con un veicolo a motore, si giunge al fiume Crati. Attraversato il fiume si trova un bosco di abeti attraveso il quale si snoda un sentiero abbastanza facile da percorrere grazie ai segnali indicati dalle

402 Frazer (1898), p. 250 sgg.

403 Tra i viaggiatori dell'ottocento che descrivono la cascata dello Stige in Arcadia, solo Stackelberg, Schwab, Philippson e Frazer si sono avventurati fino ad essa. Per i riferimenti bibliografici cf. Bölte (1931), col. 457. Per una descrizione recente dei luoghi si veda anche Baladié (1980), p. 79-82, con relativa piantina topografica (che ho riprodotto alla *Tav. I*) e fotografie (pl. XLII-XLIII); interessante anche la narrazione di un viaggio effettuato nel 1730 in quelle zone da Fourmont, in cui si mescolano osservazioni reali ed enfatizzazioni dovute a ricordi letterari (cf. Baladié (1980), p. 102 n. 40).

guide forestali. Dopo mezz'ora di ascesa si giunge ad un praticello nel quale in primavera si può trovare una flora che regala una varietà di piante dalle forme particolari e suggestive (cf. Tav. II-V). Qui si congiunge il sentiero che da Peristera porta alla cascata dello Stige. Da questo punto il cammino alterna tratti di facile percorrenza ad altri più impervi, attraverso un paesaggio roccioso nel quale si aprono delle profonde gole, con tratti boscosi, sulla cima delle quali si possono già scorgere dei blocchi di neve perenne (cf. Tav. VI-VIII). Dopo un'ora e mezzo di cammino si giunge ad un bordo di roccia livellata presso alcune pinete nere, conosciute come «la sella del cacciatore». Da qui si può finalmente ammirare la rupe dello Stige. Continuando il cammino reso pericoloso dalla scivolosità delle rocce, si riesce finalmente a vedere la cascata *Mavronero*, ai piedi della quale si giunge dopo tre ore e mezzo circa dalla partenza da Solos. Prima di arrivare alla base della cascata, guardando la rupe dello Stige si scorgono altre due fuoriuscite d'acqua dalla roccia (una sulla destra e una sulla sinistra; cf. Tav. XI). Verosimilmente anche questi flussi derivano dallo scioglimento delle nevi, e i corsi d'acqua formati dai tre luoghi di fuoriuscita si congiungono alcune centinaia di metri più a valle, andando poi a formare il Crati. La roccia da cui cade la cascata dello Stige ha dei colori rossastri con delle chiazze nere (cf. Tav. IX-X). L'acqua che cade per circa 200 metri arriva ai piedi della roccia sotto forma di una piccola pioggerellina. A seconda del periodo in cui si visita la cascata[404] il flusso può essere più o meno importante, ma l'effetto prodotto nell'ultimo tratto, trova un valido riscontro nel verbo usato da Pausania per descrivere la caduta dell'acqua (στάζει). Nel passo di Erodoto citato da Porfirio, lo storico aggiunge una frase che non è riportata nel *Περὶ Στυγός*: «In questa città, a dire degli Arcadi, c'è l'acqua dello Stige, e infatti c'è qualcosa del genere: poca acqua che appare da una roccia stilla in un avvallamento, e un muricciolo di pietre messo a circolo, corre intorno all'avvallamento»[405]. Anche Erodoto usa il verbo στάζειν per l'acqua della cascata, ma l'*avvallamento con un muricciolo di pietre attorno* di

[404] Il luogo è generalmente accessibile solo nella bella stagione, poiché per il resto dell'anno la neve ne impedisce l'accesso (cf. Baladié (1980), p. 80).

[405] Erodoto, VI, 74, 2: Ἐν δὲ ταύτῃ τῇ πόλει λέγεται εἶναι ὑπ' Ἀρκάδων τὸ Στυγὸς ὕδωρ, καὶ δὴ καὶ ἔστι τοιόνδε τι· ὕδωρ ὀλίγον φαινόμενον ἐκ πέτρης στάζει ἐς ἄγκος, τὸ δὲ ἄγκος αἱμασιῆς τις περιθέει κύκλος.

cui parla non esiste più. Oggi l'acqua cade direttamente sulla roccia, attraverso la quale scivola a valle per congiungersi con gli altri efflussi che provengono dalla cima. D'altro canto forse il muricciolo non è mai esistito, ma lo storico ha sentito il bisogno di inserirlo nella descrizione di un luogo nel quale si aspettava almeno una traccia di opera umana, data la sua natura particolare.

Una volta giunti ai piedi della cascata, ripensando al cammino effettuato e guardandosi attorno si possono facilmente ritrovare gli elementi descritti dai poeti e dai viaggiatori antichi. Pausania, citando il passo dell'*Iliade*[406] in cui Era giura sull'acqua dello Stige, dice che Omero ha composto quei versi come se avesse visto *stillare* l'acqua dello Stige[407]. Il passo più suggestivo è quello della *Teogonia* in cui viene descritta la dimora di Stige: «Là ha dimora, dea odiosa agli immortali, la terribile Stige, figlia d'Oceano che in sé rifluisce, la più vecchia. Lontano dagli dèi ha dimora, nell'illustre casa di grandi rocce coperta, e tutt'intorno s'appoggia su colonne d'argento elevata nel cielo (...). Zeus manda Iris a portare degli dèi il gran giuramento, da là, lontano, in un aureo boccale l'illustre acqua, fresca, che si versa da una roccia scoscesa e alta (...)»[408].

Leggendo questi versi viene da chiedersi se chi li ha composti abbia avuto davanti a sè la scena che si presenta alla cascata di *Mavronero*, dato che i riscontri sono flagranti. Già Frazer pensava che le colonne d'argento facessero allusione agli enormi massi di neve perenne che circondano il cono del monte Chelmos nel quale si staglia la cascata dello Stige[409]. Fürst Pückler[410] visitando i luoghi in febbraio ha visto la cascata congelata presentarsi sotto forma di due lastroni di ghiaccio pendenti dalla roccia. Durante la mia visita nel mese di giugno, ho avuto la fortuna di vedere qualche nuvola apparire minacciosa sopra la cascata, e un piccolo arcobaleno

[406] Hom. O 36-37 : ἴστω νῦν τόδε Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθε /καὶ τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ·

[407] Paus. VIII, 18, 3: ταῦτα μὲν δὴ ἐποίησεν ὡς ἂν ἰδὼν ές τὸ ὕδωρ τῆς Στυγὸς στάζον.

[408] Hes. *Theog.* 775-787 [Trad. Arrighetti].

[409] Cf. Frazer (1898), p. 253: «In winter the clouds must often bedown on the mountain, and the icicles will then look like *silver pillars propped against the sky*».

[410] *Südöstlicher Bildersaal*, II, 203 sgg. (citato da Bölte (1931), p. 458).

riflettersi ai piedi di essa. Non è stato difficile ritrovare *l'illustre casa di grandi rocce coperta*, nelle imponenti rocce del cono del monte Chelmos che cingono la rupe dalla quale cade la cascata. Le *colonne d'argento* sulle quali essa si posa, potrebbero essere sia i massi di neve perenne circostanti, sia il duplice flusso d'acqua della cascata, che quando ghiaccia può dare l'impressione di due colonne argentate (come indica Pückler), ma anche in estate può suggerire lo stesso effetto visivo grazie al riflesso argentato dell'acqua (cf. Tav. XII-XIV). Anche le imponenti chiazze nere[411] che pigmentano la rupe di colore rossastro, con i riflessi argentati provocati dal sole che batte sull'acqua possono contribuire all'impressione di vedere delle colonne d'argento. La cascata ha un salto di circa 200 metri sulla roccia davvero impressionante, da cui *l'illustre acqua fresca che si versa da una roccia scoscesa e alta* (cf. Tav. XV-XVIII). L'acqua dello Stige proviene dallo scioglimento delle nevi, ed è effettivamente molto fredda. Come spesso accade in circostanze simili, l'arcobaleno appare facilmente. Il fatto che Zeus mandi Iris (l'arcobaleno) a prendere l'acqua dello Stige può essere casuale (in quanto semplicemente messaggera degli dèi), oppure ispirato a queste frequenti apparizioni[412]. La scena rimane spettacolare anche ai giorni nostri, e basta poco per capire come un posto simile possa essere stato scelto come luogo di dimora di una terribile potenza infernale. I boschi attraverso i quali passa il sentiero, la vegetazione particolare che si incontra, gli effetti sonori che producono il latrare dei cani o i versi degli altri animali, e il fragore dei tuoni che rimbomba durante il temporale, riportavano sicuramente alla mente degli antichi le descrizioni omeriche dell'Ade (i boschi sacri a Persefone, gli alti pioppi e i salici dai frutti che non maturano, le grida raccapriccianti dei morti) e dei poeti successivi (ad ogni latrare si ha l'impressione che Cerbero possa spuntare dietro l'angolo). Come detto, una questione rimane sempre aperta: sapere se gli autori dei versi della *Teogonia* e dei passi dei poemi omerici che ricordano questi luoghi siano stati qui (o si siano ispirati dai racconti di chi c'è stato) o che viceversa sia stato un racconto mitico antecedente a fare ritrovare in questi luoghi gli elementi della narrazione.

[411] Le quali hanno verosimilmente dato il nome moderno alla cascata di *Mavronero*, cf. *supra* nota 401.

[412] Una spiegazione antica del fenomeno dell'arcobaleno è riportata da uno *scolio* al verso 266 della *Teogonia*; cf. *Scholia Vetera in Hesiodi Theogoniam*, p. 53, 10-18 Di Gregorio.

Nonacri

Stando alla testimonianza di Erodoto, Nonacri era ancora una città all'epoca delle guerre mediche, mentre all'epoca di Pausania non sussistevano che rovine. I. Pikoulas[413] propone di localizzarla sulla collina di San Thanassis, vicino a Solos, alla confluenza del Kratis e dello Styx, di fronte a Peristera[414].

Lo Stige in Arabia Felix:

Il monte Klimax, presso il quale si trova la fonte dell'acqua dello Stige menzionata da Tolemeo[415], è stato identificato con il massiccio del Ǧublān el-'Arkiya, tra il Wādī Zebīd e il Wādī Rima'[416].

Per la testimonianza di Damascio[417], un commento esaustivo è stato fatto da M. Tardieu nel suo libro *Les Paysages Reliques*[418]. Il sito dello ὕδωρ Στύγιον, si troverebbe in Siria, nella vallata del fiume Yarmūk[419], nei pressi di Dia (l'attuale Tall al-Aš 'arī, sulla riva sinistra di un affluente dello Yarmūk, il wādī al Aḥrayr)[420].

413 Cf. Pikoulas (1986).

414 Per un quadro della zona, si veda Müller (1987), p. 806-807 (con cartina), e 856-858. Si veda anche Talbert (2000), p. 58. Infine *Tav. XIX*.

415 Cf. Ptol. *Geogr.* VI, 7, 20.

416 Per le varie proposte di identificazione dei luoghi citati da Tolemeo, cf. Grohmann (1931), col. 463-464.

417 Damascio, *Vita di Isidoro*, ap. Phot. *Bibl.* cod. 242, 347b 28-348a 13 Bekker [=fr. E 199 Zintzen = 135 B Athanassiadi].

418 Cf. Tardieu (1990). Si vedano in particolare le pagine 38-69. Secondo Tardieu, Isidoro e Damascio hanno affrontato il pellegrinaggio a quest'acqua dello Stige, influenzati dal *De Styge* di Porfirio. La narrazione di Damascio, più che fornire indicazioni topografiche precise, sembra in effetti una rilettura filosofica, tributaria della tradizione precedente relativa allo Stige (in particolare Omero, Esiodo, Platone, Erodoto e Pausania).

419 Il nome greco non è noto dalle iscrizioni monumentali e dalla documentazione letteraria greca. Due monete di Adraha con l'effigie di Settimio Severo e Julia Domna presentano il nome IEPOMYKH (muggito sacro). Plinio attesta la forma latinizzata *Hieromice* in *Nat. Hist.* V, 74. (cf. Tardieu (1990), p. 48).

420 Si vedano *ibid.* le piantine alle p. 44 e 57 (che ho riprodotto alle *Tav. XX e XXbis*). La descrizione di Damascio permette diverse proposte di identificazione del luogo esatto della cascata dello Stige. In particolare Tardieu ritiene due luoghi (*ibid.* p. 55): La zona della cascata del nahr al-Aḥrayr/nahr al-Aš 'arī, a 1,5 km a nord-est di Tall al-Aš 'arī (Dia); oppure a 10 km a sud-ovest di questo punto, la zona della cascata del nahr al-Baǧǧa nei pressi di Tall al-Šihāb.

Fr. 6 [=375 F Smith]
Stob. I, 49, 52 (I 421, 9-21 Wachsm.)

STRUTTURA DEL FRAMMENTO

Citazione di Filone di Eraclea. Prodigi legati all'acqua dello Stige (2-8).
Epigramma dedicatorio ad Alessandro (9-12).

COMMENTO

Continuando a parlare delle proprietà dell'acqua dello Stige, Porfirio cita un aneddoto riportato da Filone di Eraclea, riguardo a corna (di asini della Scizia) capaci di resistere alla potenza di quell'acqua prodigiosa. Segue l'epigramma dedicatorio di uno di questi corni offerto da un certo Sopatro ad Alessandro Magno.

A. Citazione di Filone di Eraclea. Prodigi legati all'acqua dello Stige

2 Ἐπειδὴ περὶ τοῦ Στυγὸς ὕδατος ὁ λόγος ἐστί : Porfirio continua il discorso sull'acqua dello Stige che aveva cominciato nel frammento precedente. Questa frase, unitamente al fatto che anche nello Stobeo i due frammenti di susseguono, pare giustificare l'ordine dei frammenti.

3-4 Φίλων ὁ Ἡρακλεώτης : Su Filone, scrittore di Eraclea Pontica (del III secolo a. C.) si veda *infra Prosopografia* a p. 300.

4 Πρὸς Νύμφιν : Ninfide, figlio di Senagora, nato attorno al 310 a.C., morto dopo il 246. Uomo politico e storico greco. Originario di Eraclea Pontica, partecipò attivamente al governo della città dopo la caduta del regno di Lisimaco di Tracia. Scrisse una Storia di Alessandro Magno, dei Diadochi e degli Epigoni[421] in 24 libri, perduti, e un'opera in 13 volumi su Eraclea[422] (utilizzata da Apollonio Rodio, Pompeo Trogo, Plutarco, Ateneo, Stefano di

[421] L'opera viene citata come *ἱστορίαι*, oppure *ἱστορία τῶν διαδόχων*.

[422] *Περὶ Ἡρακλείας*.

Bisanzio e dai Lessicografi) il cui notevole valore emerge dai frammenti pervenutici attraverso Memnone, suo concittadino.

Si veda *FGrHist* 432 (e commento); *FGrHist* 434 ; R. Laqueur, in *RE* XVII, 2 (1937), s.v. Nymphis, col. 1608-1623; P. Desideri «Studi di storiografia eracleota» in *Studi classici e Orientali*, XVI, (1967), p. 366-416; K. Meister, *Die griechische Geschichtsschreibung*, Stuttgart, 1990, p. 127 sgg.

4-5: ἐν Σκύθαις ὄνους κέρατα ἔχοντας : L'asino della Scizia con le corna (come l'asino indiano di cui parlano, tra gli altri, Aristotele e Plinio – cf. *infra*), è verosimilmente il rinoceronte indiano. Il primo a darne una descrizione è lo storico Ctesia: «In India esistono asini selvatici, grandi come cavalli e anche di più. Hanno il corpo bianco, la testa viola, gli occhi blu scuro. Ha un corno in mezzo alla fronte, grande un cubito; e la base del corno, fino a circa due palmi dalla fronte, è completamente bianca; la parte superiore, la punta del corno, è completamente di un acceso rosso purpureo, il resto, in mezzo, è nero. Quelli che hanno bevuto da questi corni (infatti li trasformano in coppe), non vengono colti, si dice, da convulsioni, né dall'epilessia, e non sono sopraffatti da veleni, purchè abbiano bevuto prima o dopo aver ingerito il veleno, o vino, o acqua, o qualcosa d'altro da queste coppe»[423].

Aristotele dice che «ci sono anche [*scl.* animali] che hanno un solo corno, come l'ὄρυξ e l'asino chiamato indiano»[424]. Anche Plinio menziona l'asino indiano (*asinus Indicus*), che sarebbe armato di un solo corno[425]. Eliano ne parla diffusamente nella *Storia*

[423] Ctesias *ap.* Phot. *Bibl.* cod 72, p. 48a Bekker : « Ὅτι εἰσὶν ὄνοι ἄγριοι ἐν τοῖς Ἰνδοῖς, ἴσοι ἵπποις καὶ μείζους· λευκοὶ δέ εἰσι τὸ σῶμα, τὴν κεφαλὴν πορφυροῖ, ὀφθαλμοὺς ἔχουσι κυανέους. Κέρας δὲ ἔχει ἐν τῷ μετώπῳ ἑνὸς πήχεος τὸ μέγεθος· καὶ ἔστι τὸ μὲν κάτω τοῦ κέρατος, ὅσον ἐπὶ δύο παλαιστὰς πρὸς τὸ μέτωπον, πάνυ λευκόν· τὸ δὲ ἐπάνω, ὀξὺ ἐστι τοῦ κέρατος, τοῦτο δὲ φοινικοῦν ἐστιν ἐρυθρὸν πάνυ· τὸ δὲ ἄλλο, τὸ ἐν τῷ μέσῳ, μέλαν. Ἐκ τούτων οἱ πιόντες (κατασκευάζουσι γὰρ ἐκπώματα) σπασμῷ, φασίν, οὐ λαμβάνονται, οὔτε τῇ ἱερᾷ νόσῳ, ἀλλ᾽ οὐδὲ φαρμάκοις ἁλίσκονται, οὔτ᾽ ἂν προπίωσιν, οὔτ᾽ ἂν τοῦ φαρμάκου ἐπιπίωσιν ἢ οἶνον, ἢ ὕδωρ ἢ ἄλλο τι ἐκ τῶν ἐκπωμάτων. Questo passo figura anche nella recente edizione di D. Lenfant (2004); cf. *Indica*, F 45, p. 182-183.

[424] Arist. *Part. An.* 663a 22-23: ἔστι δὲ καὶ μονοκέρατα, οἷον ὅ τε ὄρυξ καὶ ὁ Ἰνδικὸς καλούμενος ὄνος. Vedi anche Arist. *Hist. An.* 449b 20.

[425] Plin. *Nat. Hist.* VIII, 76; XI, 125; XI, 128.

degli Animali[426], riprendendo in un passo il racconto di Ctesia[427]. Filostrato, narrando delle meraviglie che si possono incontrare seguendo il fiume Fasi, in India, parla di asini selvatici, con un corno solo, che combattono come tori. A proposito del corno, dice che gli indiani ne ricavano una coppa, dalla quale chi beve non si ammala in quel giorno e non subisce ferite, può attraversare impunemente il fuoco e rimane immune da qualsiasi mistura velenosa. La coppa inoltre appartiene al re, e soltanto al re è riservata la caccia dell'animale[428]. La denominazione di *asino* per un *rinoceronte* sembra assurda, ma bisogna considerare, come aveva già indicato Steier che: Ctesia non era mai stato in India ed il suo racconto si basa su storie che gli erano state raccontate in Persia. Probabilmente aveva visto uno di questi corni (sottoforma di rhyton), ma non aveva mai visto un rinoceronte. Non ci sono prove sicure che un membro della spedizione di Alessandro in India abbia mai visto un rinoceronte[429]. Curzio Rufo e lo Pseudo-Callistene suppongono che il rinoceronte sia stato visto, ma queste testimonianze mancano di prove concrete. Il rinoceronte indiano non è stato visto a Roma fino al 55 a. C[430], e la sua testimonianza iconografica più antica si trova forse a Pompei[431].

6 διαφέρειν: Il verbo διαφέρειν, può significare sia *trasportare* che *sopportare*. Per il contesto attuale entrambi i significati potrebbero andare bene, dato che il corno dell'asino Scitico è in grado di resistere alla potenza dell'acqua Stigia, per cui ne sopporta il vigore e può di conseguenza trasportarla. Nell'epigramma è usato il verbo βαστάζειν (l. 12) che può a sua volta significare

[426] Ael. *Nat. An.* II, 41; IV, 52; XIII, 25; XVI, 20

[427] Ael. *Nat. An.* IV, 52.

[428] *Vita Apoll.* III, 2.

[429] Cf. Steier (1935), coll. 1780-1788. Vedi in oltre Keller (1909), p. 272, 383-388, 415. Olk (1907), coll. 630-631. Page (1981), p. 436-437.

[430] Cf. Plinio, *Nat. Hist.* VIII, 71.

[431] Vedi Keller (1909), p. 417. Steier (1935), col. 1785, contesta questa identificazione. Per quanto riguarda il rinoceronte e le sue rappresentazioni (soprattutto nell'arte romana) si veda anche Toynbee (1973), p. 125-127. Per quanto riguarda il significato delle corna e delle loro proprietà (particolarmente quelle fertilizzanti) legate anche ad animali mitici come l'unicorno, si veda anche Onians (1951; tr. 2002²), p. 286-296.

portare, trasportare, o *sopportare, tollerare*. Eliano, che riporta il medesimo epigramma[432], utilizza il verbo στέγειν, che significa *trattenere, respingere*, e (specialmente quando si tratta di liquidi, come in questo caso) *trattenere dentro, racchiudere, contenere*.

6: Ἀλεξάνδρῳ τῷ Μακεδόνι : È opinione comune fra gli storici moderni che Alessandro Magno morì di malaria, verosimilmente indebolito dall'eccessiva attività. Secondo un'antica diceria, attribuibile ad Olimpiade, egli sarebbe stato avvelenato. Diverse fonti parlano di questa ipotesi, senza tuttavia accettarla unanimamente. Il veleno con cui il Macedone sarebbe stato ucciso è spesso indicato nell'acqua dello Stige. Le fonti principali sono Plutarco, Pausania, Vitruvio, Curzio Rufo, Plinio e Arriano[433].

Plutarco dice che l'idea dell'avvelenamento non venne in mente a nessuno subito dopo la morte di Alessandro, ma che sei anni più tardi Olimpiade fece gettare al vento i resti di Iolla[434], figlio di Antipatro, col pretesto che fosse stato lui a versare il veleno ad Alessandro[435]. Plutarco descrive il veleno come «un'acqua fredda e ghiacciata, proveniente da una roccia che si trova a Nonacri, che depongono in uno zoccolo d'asino raccogliendola come una leggera rugiada; infatti nessun altro recipiente la può contenere, ma li spacca tutti con il freddo e l'acidità». Anche se non è nominato esplicitamente, si evince che si tratti dell'acqua dello Stige. Per quanto riguarda l'idea che fosse stato Aristotele ad aver consigliato il crimine ad Antipatro e ad avergli dato il veleno, Plutarco dice che quanti ne pretendono l'autenticità citano come fonte un certo Agnothemis, al quale l'avrebbe raccontato il re Antigono[436]. Plinio, utilizzando verosimilmente la stessa

[432] Cf. *infra* comm. a l. 7 : (...) στέγει τὰ κέρατα ἐκεῖνα τὸ ὕδωρ (...).

[433] Fra gli altri autori si vedano per esempio anche Diodoro, XIX, 11, 8; Giustino, *Epitom.* XII, 13, 8; Tertulliano, *An.* 50, 3: *Legimus quidem pleraque aquarum miranda, (...) aut Alexandrum occidit Nonacris Arcadiae venenata.* Per commento e rimandi alle fonti antiche e moderne riguardo alle vicende sulla morte di Alessandro si veda per esempio Sisti-Zambrini (2004), p. 649-658.

[434] In greco la grafia è Ἰόλαος o Ἰόλλας, in latino è *Iollas*.

[435] Cf. Plut. *Alex.* 77.

[436] Si tratta di Antigono Monoftalmo, uno dei diadochi di Alessandro, morto a Ipso nel 301 a. C.

fonte, parlando del veleno dell'acqua di Stige dice che il fatto che fosse stato Antipatro ad inviarlo perché venisse somministrato ad Alessandro è degno di essere ricordato, con grande infamia per Aristotele che l'aveva escogitato[437]. Curzio Rufo afferma che in molti credettero che Alessandro fosse stato ucciso dal veleno, e anche egli riporta che fu Iolla, figlio di Antipatro (il quale ambiva al potere) ad averglielo somministrato, mescolandolo ad una bevanda[438]. Continuando il raccondo, lo storico scrive che la Macedonia produce un veleno, in grado di attaccare anche il ferro, la cui fonte è chiamata Stige; e fu proprio questo veleno ad essere portato a Iolla da suo fratello Cassandro. Arriano, nei capitoli 24-26 del settimo libro dell'*Anabasi*, riporta la versione della morte di Alessandro a causa della febbre malarica citando il giornale reale e attenendosi alle relazioni di Aristobulo e Tolemeo. Nel capitolo 27 menziona, con dovizia di particolari (come il fatto che il veleno sarebbe stato portato nello zoccolo di un mulo), la versione dell'avvelenamento da parte di Antipatro (con la complicità di Aristotele), Iolla e Cassandro, asserendo di raccontarla piuttosto per far vedere di esserne al corrente che per prestare fede al racconto. Anche Vitruvio, parlando dell'acqua di Stige a Nonacri, riporta la vicenda dell'avvelenamento da parte di Antipatro e Iolla[439].

Infine Pausania si limita a dire: «Se capitò che anche la morte di Alessandro figlio di Filippo avvenne a causa di questo veleno [*scl.* lo Stige], non lo so con certezza, ma so che lo si racconta»[440].

Sappiamo che Antipatro, rimasto tra gli onori fino al 325, fu sollevato dalle sue funzioni nel 324 e che soltanto la morte di Alessandro lo salvò da una probabile disgrazia totale[441]. Questo fatto può forse aver dato luogo al sospetto di avvelenamento di Alessandro da parte di Antipatro.

437 Plin. *Nat. Hist.* XXX, 149: (...) *a veneno Stygis acquae cum id dandum Alexandro Magno Antipater mitteret, memoria dignum est, magna Aristotelis infamia excogitatum.*

438 Cf. Curt. *Hist.* X, 10, 14-19. Testo e traduzione di questi passi si trovano in APPENDICE III, p. 326-327.

439 Cf. Vitr. VIII, 3, 16. Testo e traduzione si trovano in APPENDICE III, p. 340-341.

440 Paus. VIII, 18, 6. Testo e traduzione si trovano in APPENDICE III, p. 334-337.

441 Vedi in proposito Kaerst s.v. Antipatros, in *RE*, I, 2 (1894), col. 2507.

7 Σωπάτρου: A. F. Scholfield[442], così traduce il passo di Eliano: «Now one of these horns, they say, was brought by Sopater to Alexander of Macedon (...)» e per quanto riguarda *Sopater* annota «Writer of burlesques, lived at Alexandria»[443]. Tra i frammenti di Sopatro della recente edizione dei *Poetae Comici Graeci* non c'è però menzione di questo passo[444]. Nella sua prosopografia del regno di Alessandro, Berve riporta i passi di Eliano e Stobeo che menzionano Sopatro. Lo studioso però dichiara di non potere stabilire né l'origine di quest'ultimo, né il luogo in cui il dono del corno sarebbe (eventualmente) avvenuto[445].

7 ἀνατεθῆναι ἐν Δελφοῖς: L'epigramma era verosimilmente inciso direttamente sul corno offerto a Delfi[446].

Il medesimo epigramma è riportato da Eliano in un passo che presenta parecchie analogie con il frammento di Porfirio:

«Nella Scizia nascono asini con le corna, e queste corna sopportano l'acqua arcade chiamata dello Stige; gli altri vasi li rompe tutti, anche se sono di ferro. Uno di questi corni, si dice che sia stato portato da Sopatro ad Alessandro il Macedone ed egli, da quanto mi risulta, preso da ammirazione ha dedicato a Delfi il corno come offerta votiva per il dio Pizio, con questa iscrizione:

A te, Alessandro il Macedone ha dedicato questo corno, o Peana, / di un asino scitico, figura divina, / che non è stato vinto dal flusso puro dello Stige Lusio / ma ha sopportato il vigore dell'acqua.

È stata effettivamente Demetra a far sorgere quest'acqua presso Feneo; la ragione l'ho espressa altrove»[447].

442 Scholfield (1971), p. 337.

443 *Ibid.* nota *a* p. 337.

444 Cf. *PCG*, ed. Kassel-Austin, vol. I, Berlin, 2001, p. 275-288.

445 Cf. Berve (1926), p. 367.

446 Cf. Page (1981), p. 437.

447 Ael. *Nat. An.* X, 40 : Ἐν τῇ Σκυθίᾳ γῇ γίνονται ὄνοι κερασφόροι, καὶ στέγει τὰ κέρατα ἐκεῖνα τὸ ὕδωρ τὸ Ἀρκαδικὸν τὸ καλούμενον τῆς Στυγός· τὰ δὲ ἄλλα ἀγγεῖα διακόπτει πάντα, κἂν ᾖ σιδήρου πεποιημένα. τούτων τοι τῶν κεράτων ἓν ὑπὸ Σωπάτρου κομισθῆναί φασιν Ἀλεξάνδρῳ τῷ Μακεδόνι, καὶ ἐκεῖνον πυνθάνομαι θαυμάσαντα ἐς Δελφοὺς ἀνάθημα ἀναθεῖναι τῷ Πυθίῳ τὸ κέρας, καὶ ὑπογράψαι ταῦτα
σοὶ τόδ' Ἀλέξανδρος Μακεδὼν κέρας ἄνθετο, Παιάν,
κάνθωνος Σκυθικοῦ, σχῆμα τὸ δαιμόνιον,

La fonte di Porfirio e di Eliano è probabilmente la stessa. Stando a Porfirio si tratterebbe dunque di Filone di Eraclea. Eliano non cita una fonte specifica ma si limita a dire φασίν. Questo epigramma è conservato solo da Stobeo e da Eliano; manca nella *Antologia* Palatina e in quella Planudea[448].

Il passo in cui Eliano parla della ragione per cui Demetra aveva fatto sorgere l'acqua di Stige non è conservato in nessuna delle sue opere che ci sono giunte. Ritroviamo la vicenda nel terzo libro della *καινὴ ἱστορία* di Tolemeo Efestione:

«Il terzo libro, consacrato ad Illo figlio di Eracle[449], [narra] che egli aveva un piccolo corno che gli era cresciuto sul lato sinistro della testa; Epopeo di Sicione se ne sarebbe impadronito dopo averlo ucciso in un duello, e avrebbe trasportato nel corno l'acqua dello Stige e sarebbe diventato re del paese. A proposito dell'acqua dello Stige in Arcadia, si narra quanto segue: Demetra, in lutto per sua figlia, poiché Poseidone tentava di sedurla mentre lei era in piena tristezza, per la collera si trasformò in una giumenta, ma giunta ad una fonte e contemplatasi, prese in odio l'aspetto e rese scura l'acqua»[450].

Le coppe[451] ricavate da questo corno hanno dunque proprie-

ὃ Στυγὸς ἀχράντῳ Λουσηΐδος οὐκ ἐδαμάσθη
ῥεύματι, βάσταξεν δ' ὕδατος ἠνορέην.
Δημήτηρ δὲ ἄρα τὸ ὕδωρ ἀνῆκε τοῦτο πλησίον Φενεοῦ, τὴν δὲ αἰτίαν εἶπον ἀλλαχόθι.

448 È stato pubblicato, da ultimo, nella raccolta di Page (1981), p. 437.

449 In parecchie altre fonti, Illo è un eromenos di Eracle, e non suo figlio.

450 Cf. Phot. *Bibl.* cod. 190, p. 148a 10-19 Bekker: Τὸ δὲ γ' περὶ Ὕλλου τοῦ Ἡρακλέους υἱοῦ, ὡς κέρας εἶχε περὶ τὸ ἀριστερὸν μέρος τῆς κεφαλῆς ἐκπεφυκὸς μικρόν, καὶ τοῦτο λάβοι ὁ Σικυώνιος Ἐπωπεὺς ἐκ μονομαχίας ἀνελὼν αὐτόν, καὶ κομίσοι ἐν τῷ κέρατι τὸ Στυγὸς ὕδωρ, καὶ βασιλεύσοι τῆς χώρας. Ὅτι περὶ τοῦ ἐν Ἀρκαδίᾳ Στυγὸς ὕδατος οὕτω φασίν, ὡς Δημήτηρ πενθοῦσα τὴν θυγατέρα, ἐπεὶ Ποσειδῶν αὐτὴν ἐν κατηφείᾳ οὖσαν ἐπείρα, εἰς ἵππον ἑαυτὴν μετεμόρφωσε χαλεπήνασα, ἐλθοῦσα δ' ἐπὶ τὴν πηγὴν καὶ θεασαμένη τὴν μορφὴν ἐστύγησέ τε καὶ τὸ ὕδωρ μέλαν ἐποίησε.

451 La denominazione di *rhyton* per i vasi a forma pressocché conica o a corno è documentata a partire dal IV secolo a.C. (prima questi recipienti erano indicati con il nome generico di *keras*, dato che all'origine erano presumibilmente le corna di toro, ariete ed altri animali, usate per bere). Questo tipo di vaso si ritrova in tutto il mondo antico (le prime testimonianze provengono dalla Mesopotamia e dall'Anatolia), ricavato in materiali di diverso

tà strabilianti. Chi beve da esse è immune da veleni e non viene colto da malori (spasmi, epilessia o altro). Può addirittura passare attraverso il fuoco e non accusa dolore, anche se ferito. Ecco perché nell'epigramma il corno è definito come δαιμόνιον.

B. Epigramma dedicatorio ad Alessandro

9 Παιάν: Epiteto di Apollo, liberatore, soccorritore, guaritore (cf. Aesch. *Ag.* 146; Soph. *Oed. Tyr.* 154; Eur. *Alc.* 220). Vista la natura prodigiosa di questo oggetto, non stupisce che sia stato dedicato ad Apollo guaritore.

10 κάνθονος: La prima utilizzazione di κάνθων per asino (solitamente ὄνος) è attestata in Aristofane (*Vesp.* 179 e *Pax* 82). Per questa e le altre denominazioni di asino, Cf. Olck (1907), col. 632-633.

10 χρῆμά τι : Eliano ha σχῆμα τὸ.

11 ἀχράντῳ: è una correzione di Brunck. I manoscritti FP di Stobeo ed Eliano hanno ἀχράντου.

11 Λουσεΐδος: di Lusi. La città di Lusi (Λουσοί) si trova in Arcadia, non lontano da Nonacri, dove comunemente si localizza l'acqua di Stige. In questo caso l'aggettivo Λουσηΐς vale per *arcade*[452].
Λουσηΐς è forma poetica. L'aggettivo ha, di solito, le forme Λουσεύς, Λουσιεύς, Λουσιάτης (femminile Λουσιᾶτις).

Alessandro si trova associato all'acqua di Stige in due versioni, quella del presunto avvelenamento, e quella del corno dedicato ad Apollo. Il fatto che in un racconto sia Antipatro ad occuparsi del veleno, e nell'altro sia Sopatro (attestato sia da Porfirio che da Eliano) a portare il corno ad Alessandro, può fare sorgere alcuni dubbi sull'identificazione dei due personaggi. Difficile determinare se si sia trattato di due episodi distinti, o se ci sia stata contaminazione di un'unica vicenda.

tipo, come pietra, ceramica, metallo ecc., e con forme e decorazioni particolari, sovente modellato a testa o corpo di animale (toro, ariete, gallo, ecc.) o, più di rado, antropomorfo. La forma del *rhyton*, nelle sue svariate produzioni, si trova abbastanza spesso nella ceramica greca dall'epoca arcaica a quella ellenistica, nella ceramica etrusca (anche nei buccheri) e in quella apula. Esemplari di notevole fattura anche nell'arte romana e in quella partica.

452 Si veda anche Baladié (1980), p. 80.

Fr. 7 [= 376 F Smith]
Stob. I 3, 56 (I 66, 24-70, 13 Wachsm.)

STRUTTURA DEL FRAMMENTO

A. Prima citazione di Bardesane (2-24).
  1. La palude della prova.
B. Seconda citazione di Bardesane (25-77).
  1. La grotta nella montagna.
  2. La statua androgina.
  3. L'ordalia della porta.
  4. Le attività legate alla statua.
C. Apollonio di Tiana e l'acqua nella grotta (77-83).

COMMENTO

Nella sua edizione di Stobeo, Canter pubblica di questo frammento solo l'inizio della prima frase, da' Ινδοί fino ad ἐξηγήσαντο, seguita dalle ultime parole κἀκ τούτου ποτὸν ἀρύσασθαι. Andreas Schottus lo pubblica separatamente[453] seguendo il *Codex Augustinus*, un manoscritto cartaceo del XVI secolo, appartenuto all'arcivescovo di Tarragona Antonius Augustinus, che Heeren[454] indica essere stato traslato alla biblioteca dell'Escoriale (e viene citato da Heeren come *Codex Escurialensis*[455]). Lucas Holstenius ripubblica il frammento negli *Opuscula Porphyriana*[456] seguendo l'*Augustinus* e correggendolo con un codice vaticano (il Vat. gr. 201).

[453] In *Observationum humanarum* lib. V, Antverpiae, 1615, p. 229-230.

[454] Cf. Heeren (1792-1801) notitia codd. mss. Eclogarum, p. XXXVIII-XXXIX.

[455] L'unico manoscritto di Stobeo in possesso di Antonius Augustinus fu l'Escorial. Gr. 240 (Δ. I.11), andato bruciato nell'incendio del 1671. Per la descrizione si veda G. De Andres (1968). Una copia (del medesimo manoscritto), scritta da Andreas Darmarius, è conservata nella biblioteca di Leida (Voss. Gr. Q 48, cartaceo XVI sec.). Non è chiaro se Andreas Schottus abbia pubblicato il frammento a partire dal manoscritto appartenuto ad Augustinus, o dalla sua copia; cf. De Meyer (1953).

[456] Holstenius (1630), p. 148-153.

A. Prima citazione di Bardesane

2-4: «Ἰνδοὶ (...) ἀφικόμενοι»: Nel libro IV del *De abstinentia*, Porfirio consacra i capitoli 17 e 18 agli Indiani e, più in particolare, ai θεόσοφοι, che i greci chiamano γυμνοσοφισταί. Essi si dividono in Βραχμᾶνες (che si trasmettono ereditariamente la scienza del divino, come un sacerdozio) e Σαμαναῖοι (che vengono scelti e reclutati tra coloro che desiderano attendere alla scienza del divino)[457]. Per descrivere queste caste Porfirio si rifà agli scritti del «babilonese Bardesane, il quale visse al tempo dei nostri padri e incontrò quegli Indiani che insieme con Dandamis furono inviati presso l'Imperatore»[458].

2: 'Ἀντονίνου: Già Jacob Bernays aveva proposto di identificare (in maniera soddisfacente[459]) l'Antonino di Emesa del *Fr. 7* e l'imperatore menzionato nel *De abstinentia*, con Elagabalo (nato Varius Avitus Bassianus, acclamato Augusto ad Emesa col titolo di Marcus Aurelius Antoninus all'età di 15 anni), imperatore dal 218 al 222 d.C[460].

[457] Sulle distinzioni tra Βραχμᾶνες e Σαμαναῖοι si veda da ultimo Winter (1999), p. 101-142.

[458] Cf. Porph. *De abst.* IV, 17, 1-2:' Ἰνδῶν γὰρ τῆς πολιτείας εἰς πολλὰ νενεμημένης, ἔστι τι γένος παρ' αὐτοῖς τὸ τῶν θεοσόφων, οὓς γυμνοσοφιστὰς καλεῖν εἰώθασιν Ἕλληνες. Τούτων δὲ δύο αἱρέσεις· ὧν τῆς μὲν Βραχμᾶνες προΐστανται, τῆς δὲ Σαμαναῖοι.' Ἀλλ' οἱ μὲν Βραχμᾶνες ἐκ γένους διαδέχονται ὥσπερ ἱερατείαν τὴν τοιαύτην θεοσοφίαν, Σαμαναῖοι δὲ λογάδες εἰσὶν κἀκ τῶν βουληθέντων θεοσοφεῖν συμπληρούμενοι.˝Ἔχει δὲ τὰ κατ' αὐτοὺς τοῦτον τὸν τρόπον, ὡς Βαρδησάνης ἀνὴρ Βαβυλώνιος ἐπὶ τῶν πατέρων ἡμῶν γεγονὼς καὶ ἐντυχὼν τοῖς περὶ Δάνδαμιν πεπεμμένοις Ἰνδοῖς πρὸς τὸν Καίσαρα ἀνέγραψεν. «Essendo il sistema politico degli Indiani ripartito in molte categorie, c'è presso di loro una classe di uomini sapienti nelle cose divine, che i Greci sono soliti chiamare Gimnosofisti. Due le loro sette e di queste una la presiedono i Bramani, l'altra i Samanei. Ma i Bramani ricevono per successione familiare questa scienza del divino allo stesso modo di un sacerdozio, mentre i Samanei sono scelti e forniti tra coloro che vogliono dedicarsi alla scienza del divino. I fatti che li riguardano stanno nella maniera seguente, come scrisse il babilonese Bardesane, il quale visse al tempo dei nostri padri e incontrò quegli Indiani che insieme con Dandamis furono inviati presso l'Imperatore.» [Trad. Sodano].

[459] Questa identificazione è largamente accettata, cf. p. es. Patillon-Segonds- Brisson (1995), p. 28 n. 261.

[460] Cf. Bernays (1866), p. 157.

3: Βαρδισάνῃ: Il filosofo e poeta Bardesane visse principalmente alla corte del re Abgar IX il grande, ad Edessa, la moderna Urfa (dal locale Urhai, da cui anche il greco' Ὀρροηνή, in latino Orr[h]ei) che era la capitale dell'Osroene, regno della Mesopotamia nord-occidentale[461]. Per questa ragione, qui Bardesane è detto *della Mesopotamia*[462]. Le due citazioni del *Περὶ Στυγός* e quella del *De abstinentia* provengono verosimilmente da un'opera intera che Bardesane avrebbe scritto sull'India[463].

3-4: εἰς λόγους ἀφικόμενοι: In entrambi i passi, Porfirio parla di una missione indiana dalla quale Bardesane avrebbe ottenuto le informazioni sull'India[464]. Il luogo dove avvenne questo incontro non è noto (forse Edessa o Harran)[465], ma l'anno doveva essere all'incirca il 218. Secondo Drijvers e Sedlar, Bardesane (all'epoca sessantaquattrenne) si trovava in esilio[466]. Per Winter il luogo d'incontro fu Edessa[467].

4: ἐξηγήσαντο ὡς ὁ Βαρδισάνης ἀνέγραψεν: Porfirio cita verosimilmente Bardesane con il testo sotto gli occhi[468]; qualche riga più in basso (l. 24), data anche la natura dell'argomento riportato (la statua nella grotta, che viene descritta con dovizia di

[461] Per quanto riguarda Bardesane, cf. *infra* APPENDICI I, Prosopografia p. 296-297.

[462] Nel *De abstinentia* Bardesane è detto «Babilonese», ossia mesopotamico.

[463] F. Winter ha consacrato uno studio a questo scritto, analizzando due estratti porfiriani (il nostro *Fr. 7* e Porph. *De abst.* IV, 17, 1- 18, 4) e alcuni passi tratti dal *Libro delle leggi dei paesi* di Bardesane; cf. Winter (1999).

[464] Per la missione indiana si vedano, oltre a Winter (1999), p. 28-32, anche De Beauvoir Praulx, «On the indian Embassies to Rome from the reign of Claudius to the death of Justinian», in *JRAS*, XIX (1862), p. 274-298, e J. Ryckmans, *BiOr*, XXI (1964), p. 282, citati in Drijvers (1966), p. 173, n. 3.

[465] Cf. Drijvers (1966), p. 11.

[466] Nel 216 Caracalla aveva annesso Edessa all'impero romano e Bardesane era andato in esilio in Armenia. Cf. Drijvers (1966), p. 207-8. Sedlar (1981), p. 173-4.

[467] Cf. Winter (1999), p. 30-32.

[468] Porfirio avrebbe potuto leggere Bardesane nella traduzione in greco, oppure direttamente in siriaco (come suggerisce M. Tardieu (1990), p. 42, n. 86). Una conoscenza del siriaco da parte di Porfirio non è comunque attestata in nessuna sua opera.

particolari) dichiara di seguirlo parola per parola (θήσω κατὰ λέξιν). Il libro sull'India era stato scritto da Bardesane direttamente in greco (se questi conosceva effettivamente il greco, come dice Epifanio[469]), oppure era stato rapidamente tradotto dal siriaco (magari da uno dei suoi discepoli, come racconta Eusebio[470]).

1. La palude della prova

4-22: Nella prima citazione di Bardesane si menziona una palude utilizzata dai bramani come prova ordalica per stigmatizzare le colpe volontarie[471]. Questa palude, che l'accusato deve attraversare, insieme agli accusatori, per dimostrare di non essere colpevole, all'epoca di Bardesane veniva ancora chiamata δοκιμαστήριον[472].

B. Seconda citazione di Bardesane.

1. La grotta nella montagna

25-26: Ἔλεγον δὲ καὶ σπήλαιον εἶναι αὐτόματον, μέγα, ἐν ὄρει ὑψηλοτάτῳ σχεδὸν κατὰ μέσον τῆς γῆς: La grande grotta naturale si trova in una montagna altissima, quasi al centro della terra. In India ci sono moltissime grotte naturali, trasformate in templi e custodite da statue di divinità, specialmente nel culto shivaita. Un classico esempio sono le grotte dell'isola di Elefanta (nel Mahārashtra, vicino a Bombey) in cui si trovano statue di Ardhanārīśvara[473]. La leggenda e il culto di Shiva sono molto legati alle montagne e, tra i vari epiteti a lui attribuiti, figurano anche quelli di «fonte di tutti i fiumi», «signore delle montagne» e «signore delle grotte»[474]. Il nome stesso della sua compagna, Pārvatī signi-

[469] Cf. Drijvers (1966), p. 175. Sulla questione si veda anche Winter (1999), p. 25-27.

[470] Cf. Eusebio, *Hist. Eccl.* IV, 30, 1-2.

[471] Per il commento più dettagliato cf. *infra Le prove ordaliche* p. 269-278.

[472] I manoscritti FP hanno δοκιμαστηρίου. Wachsmuth pubblica δοκιμαστήριον seguendo il codice Monacensis gr. 396.

[473] Cf. *Tav. XXI.* Si veda anche Pl. 61 A-B, p. 104 Yadav (2001). Un altro esempio è Mogalajapuram, nell'Andra Pradesh, vicino a Vijayawada, in cui si trova (si dice) la più antica statua rupestre di Ardhanārīśvara.

[474] Cf. Pattanaik (1997), p.100.

fica «la figlia delle montagne». Anche se non è possibile individuare con certezza il luogo in cui si trova la grotta menzionata nel nostro passo, la connotazione di «grande montagna quasi al centro del mondo», fa immediatamente pensare all'Himālaya e più precisamente al monte Kailas, nel quale diverse leggende indiane e tibetane hanno individuato il mitico monte Meru, la montagna cosmica[475]. Il monte Meru è il modello immaginario originale della montagna cosmica, e la sua importanza è testimoniata dalla vasta diffusione che ebbe in gran parte dell'Asia dall'inizio dell'era cristiana e forse anche prima. Stando alla cosmologia vedica, all'inizio esistevano solo le acque, portatrici di vita, vastissime e profondissime. Dalle acque sorse un lembo di terra, che cominciò a crescere fino a diventare una montagna, la quale se ne andò alla deriva, galleggiando tra i flutti. Fu Indra, il re degli dèi, ad immobilízzare la montagna, uccidendo un demone chiamato Vṛtạ (descritto a volte come un serpente) che risiedeva al suo interno e bloccava le acque ed i fiumi in essa contenuti e chiudeva lo spazio tra terra e cielo. Morto il demone, la terra fu saldamente fissata e le acque, simbolo della vita, sgorgarono liberamente dalla sommità del monte, defluendo verso l'oceano nelle quattro direzioni dell'universo. Una volta fissata, la montagna continuò a crescere, diventando progressivamente ciò che è oggi la terra, divenendone l'asse primordiale. Il monte cosmico elevò anche il cielo, portandolo al suo posto attuale[476]. I testi puranici (posteriori di molti secoli a quelli vedici) forniscono indicazioni supplementari sulla configurazione dell'universo[477]. La montagna cosmica riceve

[475] A proposito del monte Meru e delle sue localizzazioni, si veda l'interessante articolo di Toffin (1988), p. 13-29. Testimonianze del monte Meru figurano anche nella letteratura greca e latina, p. es. Arr. *Anab.* V, 1, 6; Curt. *Hist.*VIII, 10, 12. Cf. Winter (1999), p. 70, n. 239.

[476] Cf. Toffin (1988), p. 15. e nota 4. Si vedano anche Kuiper (1983) e Esnoul (1959), p. 329-365. L'apparizione della montagna, che sorge da un orizzonte indistinto e dall'oceano primordiale, coincide con l'apparizione della vita; essa instaura una prima organizzazione della materia inerte. Da rilevare è anche la nozione di centro e la preoccupazione dell'uomo di determinare un *omphalos*, da cui tutto sarebbe nato ed attorno al quale tutto l'universo si orienta.

[477] I *purāṇa*, lunghissime compilazioni di miti e cosmogonie, sono stati composti a partire dai primi secoli dell'era cristiana fino al XII secolo ed oltre. Sulle cosmologie puraniche si vedano p.es. Esnoul (1959) e Biardeau (1981).

un nome: Meru, Mahāmeru o anche Sumeru. Occupa il centro del mondo e comanda l'ordinamento geografico dell'universo[478]. Il *Viṣṇu purāṇa*, che dedica un capitolo intero alla descrizione della terra, indica che sulla cima del monte Meru vi sono ricchezze straordinarie, tra cui piante ed essenze profumate e la dimora stessa di Brahmā, creatore dell'universo. Le anime dei morti attendono una futura reincarnazione. Il fiume Gangā, nato dal piede di Viṣṇu, fa il giro della città di Brahmā, per poi dividersi in quattro fiumi, che scorrono nelle quattro direzioni dell'universo, purificando al loro passaggio tutti i peccati, per poi gettarsi nell'oceano[479]. Anche la cosmologia buddista presenta diverse affinità con quella induista, riguardo al monte Meru[480]. Sintetizzando le analogie fra i testi induisti e quelli buddisti si può concludere che il monte Meru rappresenta una complessa serie di nozioni. Esso infatti è: la fonte generica dell'universo (in particolare della terra); l'asse centrale di un universo chiuso, circoscritto alle estremità; il sostegno della volta celeste ed il pilastro, animato in alcuni casi da un movimento circolare, che assicura la coesione dei tre mondi sovrapposti; un mezzo di comunicazione tra cielo e terra e

[478] Cf. Toffin (1988), p.18.

[479] È una ripresa della vecchia immagine vedica, di cui si è trattato in precedenza. I purāṇa dicono anche che la montagna ha 84000 leghe di altezza visibili e per 16000 è nascosta sotterra, ed è più larga alla sommità che alla base. Poeticamente spiegano che la terra è un loto, di cui il monte Meru è il pericarpo; cf. Toffin (1988), p. 16.

[480] Il Meru è un mezzo di comunicazione tra cielo e terra. Sulla cima c'è la residenza dei quattro reggenti dei punti cardinali e sopra ancora tronegga Indra, accompagnato dai 33 dèi. Nelle fonti cinesi il Sumeru buddista è talvolta rappresentato come un cono appuntito, che emerge dal mare, sul quale vi è un altro cono capovolto (il tutto ricorda la forma di una clessidra) che rappresenta la dimora dei 33 dèi, comandati da Indra. Nella sua ricca pubblicazione, Stein (1987) ha raccolto elementi che indicano come il Sumeru non sia solamente un picco immobile ed inamovibile come ce lo si immagina di solito, ma che sia animato da un movimento rotatorio sempre implicito; cf. Toffin (1988), p. 19. Le concezioni tibetane si fondano su antichissime credenze autoctone sulle quali si sono sovrapposte le idee provenienti dai testi buddisti. Anche qui la montagna sacra è immaginata come un'immensa roccia, una scala che permette di accedere al cielo. I tibetani vi scorgono il supporto della volta celeste e la sede del Buddha. Lo chiamano «il chiodo della terra», poiché il Sumeru fissa la superficie terrestre e impedisce ai demoni di uscire dagli inferi. Anche in questo paese ricorre il tema delle acque primordiali (cf. *ibid.* p.19).

mondo sotterraneo (e tra uomini e dèi), in cui certe energie possono scorrere da una parte all'altra; un luogo al cui interno risiede una forza oscura, demoniaca, che deve essere vinta per stabilire o mantenere la prosperità[481].

Nella maggior parte dei paesi asiatici il monte Meru è stato identificato con una cima elevata[482]. Come già osservato, nell'Himālaya la montagna cosmica della mitologia induista e buddista è diventata il Kailas[483] (Kailāsa). Alta 6714 metri, questa cima maestosa, sufficientemente distinta dalle altre da consentire ai pellegrini di girarle facilmente attorno, è venerata sia dagli induisti che dai buddisti. Ai suoi piedi si trova il lago Manasarovar[484], dal colore blu turchese, che comunica attraverso uno stretto canale con un lago più piccolo, il Raksas Tal (o Ravana Hrada). Per gli induisti, questa montagna è il luogo di residenza di Śiva e Pārvatī (e del loro figlio Kubera). Essa ha due significati distinti, a seconda del livello di avanzamento spirituale del discepolo. Al primo livello (esoterico), il Kailas rappresenta il *viśvaliṅga*, il *linga* [organo ses-

[481] Cf. Toffin (1988), p.19. Queste immagini costituiscono il prototipo delle credenze che, con qualche variante, si ritrovano in gran parte dell'Asia, dal Giappone a Java, dalla Birmania alla Cambogia. Arte ed architettura ne sono state largamente influenzate. Lo stūpa di Sanchi (costruito nel III secolo a.C.) in India centrale, il monastero di Samye, il più antico del Tibet (VIII secolo d.C.), lo stūpa di Borodur a Java (IX d.C) sono stati tutti edificati su questo modello. Simboleggiano il pilastro centrale dell'universo, che sovrasta quattro continenti localizzati nei quattro punti cardinali. Sono dei monti Meru in scala ridotta, cosmogrammi scolpiti nella pietra ed esposti alla meditazione dei fedeli. Riproducendo il macrocosmo a livello di microcosmo, architetti e sacerdoti asiatici cercavano di stabilire un'armonia benefica tra l'universo ed il mondo degli umani.

[482] In Cina è il K'ouen-louen (e il Kouei-chan), a Java il monte Penaggungan, a Bali il monte Agung, in Giappone il Fujiyama, ecc.

[483] Situato al di là della alta catena, nel Tibet occidentale, a 1280 km ad Ovest di Lhasa ed alla verticale della provincia indiana di Kumaon, il Kailas domina le ampie distese desertiche degli altipiani tibetani. Kailas significa «il cristallino», dal sanscrito *kelasa* «cristallo». Ha forma piramidale e presenta sulla facciata sud delle striature nerastre nelle quali l'immaginario popolare riconosce o una *svastica*, segno buddista di buon augurio a forma di croce uncinata, o gli occhi di Śiva. Come indica Stein (1987), p. 98, una leggenda popolare tibetana immagina una svastica ritta sulla montagna cosmica. La «montagna della svastica» ha 9 piani, come il cielo e come la scala che vi accede.

[484] Il Manasarovar si trova a 4490 m di altitudine e si estende per 330 km^2.

suale maschile] del mondo inserito in uno *yoni* [simbolo dell'organo sessuale femminile]. Quanti si avvicinano alla liberazione finale, vedono in questa montagna la luce divina, ossia la verità suprema[485]. Presso i tibetani, molte divinità hanno avuto a che fare con questa montagna sacra, ma il Kailas rappresenta innanzitutto la dimora del Buddha, l'illuminato, accompagnato dai 500 bodhisattava. Ancora oggi per i buddisti come per gli induisti, indiani o nepalesi, questa montagna è uno dei luoghi di pellegrinaggio più sacri di tutto l'Himalaya. I fedeli vi girano attorno, ottenendo per un numero determinato di giri un corrispondente grado di purificazione dai peccati[486]. Anche presso il lago Manasarovar (uno dei più sacri di tutto l'Himalaya) si svolgono analoghi riti purificatori[487]. La montagna cosmica e il lago sono quasi sempre associati nelle mitologie tibetane e cinesi. Anche i testi induisti alludono frequentemente al Kailas e al lago Manasarovar. Nelle due grandi epopee *Mahābhārata* e *Rāmāyana* il Kailas è citato come una montagna sacra, ma non ancora identificato con il monte Meru. L'identificazione avviene più tardi, progressivamente, quando nei testi il Kailas diventa sempre più importante e viene descritto come un *liṅga* (di Śiva). L'identificazione venne facilitata dalle corrispondenze che il pensiero induista stabilisce fra i diversi elementi e classi di attributi che compongono l'universo, tra il macrocosmo inglobante e il microcosmo direttamente osservabile dagli individui. La conformità e le correlazioni che sottendono all'idea di una totalità organica del cosmo sono una caratteristica costante del pensiero religioso asiatico in generale. Il Kailas divenne dunque una delle molteplici materializzazioni del monte Meru che, dal tempio-montagna al *liṅga* di Śiva, dal pilastro della casa ad alcuni alberi sacri, servono da supporto alla meditazione ed alle credenze dei fedeli.

[485] Cf. R. Singh, "Pilgrims return to Kailas, Tibet's sacred mountain", in *Smithsonian*, May 1982, p. 94-100.

[486] Un giro cancella i peccati di una vita, 10 quelli di un'era cosmica (*kalpa*), 108 procurano all'individuo la liberazione, il *nirvāṇa* in questa stessa vita. Per i dettagli cf. Toffin (1988), p. 22.

[487] I pellegrini ne fanno il giro in due giorni. L'induista che vi si immerge ottiene il paradiso di Brahmā; colui che ne beve l'acqua viene immediatamente trasportato alla dimora celeste di Śiva ed è lavato dai peccati commessi nel corso delle sue ultime 100 vite.

2. La statua androgina (26–53).

La descrizione della statua è estremamente dettagliata e consente di stabilire diversi paralleli.

Si tratta di una statua androgina, che presenta un lato maschile ed un lato femminile, perfettamente divisi in maniera verticale. Nell'iconografia degli esseri androgini dell'arte greco-romana non troviamo nulla di simile. L'androginia è rappresentata normalmente attraverso la raffigurazione di un essere di un certo sesso, che presenta delle aggiunte di tratti o organi sessuali del sesso opposto[488].

Il contesto e la precisione dei dettagli della descrizione, suggeriscono che si tratti di una statua che rappresenta Ardhanārīśvara, una manifestazione androgina di Śiva[489].

Ardha nārī Iśvara[490] (ossia il Signore metà femmina)[491], conosciuto anche con il nome di Ardhanāranari (mezzo uomo e mezza donna) è una rappresentazione di Śiva unito alla sua Śakti Pārvatī.

L'iconografia di Ardhanārīśvara corrisponde molto bene a quella della statua descritta da Bardesane[492] e, nonostante essa sia variata nel corso dei secoli, possiamo trovare molti paralleli elo-

[488] Per l'iconografia dell'ermafrodito, si veda Ajootian (1990), p. 268-285. Cf. anche *Tav. XXII-XXIV*.

[489] Già von Schlegel (1823-1827), II, p. 462, aveva proposto di identificare questa statua con Śiva-Ardhanārīśvara, indicando che il brano di Stobeo presentava un tempio scavato dagli uomini nella roccia. Lassen (1858), p. 348–353, oltre a ritenere possibile che nella regione indiana in cui si trovava il tempio ci fosse una grotta naturale, forniva un'interpretazione di tutta la scena. Si vedano anche F. Boll, «Zum Griechischen Roman», in *Philologus*, LXVI, 4 (1907), p. 13, n. 12; Fergusson (1910), p. 42; Banerjea (1956), p. 89; *Wörterbuch der Mythologie* (1984) s.v. *Zweigottheiten*, p. 203.

[490] Su Ardhanārīśvara le pubblicazioni più recenti sono quelle di Goldberg (1999) e (2002). Completa ed esaustiva è la monografia di Yadav (2001). Si veda inoltre l'articolo di Lacrosse (2002), che ringrazio per avermi segnalato la bibliografia più recente.

[491] Il nome è composto da tre parole: *ardha*, *nārī* e *īśvara*, e significa il *Signore* (in questo caso Śiva) con una *donna* (Pārvatī) come sua *ardha* (metà).

[492] Per l'iconografia di Ardhanārīśvara, oltre alla bibliografia citata nella nota 490, si vedano anche Liebert (1976) s.v. Ardhanārī(śvara), p. 21 (con ricca bibliografia); Pattabiramin (1959), p. 13-19; Sivaramamurti (1974/1999) s.v. Śiva Androgyne, p. 93 (e figg. 468; 70; 71); Kramrisch (1981), p. 18-20.

quenti.[493] Le rappresentazioni di questa divinità androgina sono state (e sono tutt'ora) molto frequenti in India[494], sia nella scultura (tanto in metallo quanto in pietra) che nella numismatica[495]. Insieme a Natarāja (il signore della danza) Ardhanārīśvara è ancora oggi una delle forme più popolari del culto di Śiva. Attraverso uno schema di differenza sessuale, questa rappresentazione esprime in termini umani una struttura metafisica universale che gioca sull'unità e il dualismo. Un'altra rappresentazione di questa unione, oltre al matrimonio di Śiva e Pārvatī, è quella del *liṅga* (membro maschile) e dello *yoni* (organo sessuale femminile).

27: ὃν εἰκάζουσι πηχῶν δέκα ἢ δώδεκα, ἑστὼς ὀρθός: L'altezza di dieci o dodici cubiti (tra i quattro e i sei metri) è abbastanza plausibile, dato che la statua è raffigurata in piedi.

27-28: ἔχων τὰς χεῖρας ἡπλωμένας ἐν τύπῳ σταυροῦ: Alcuni studiosi traducono con «le braccia aperte a forma di croce» e vi scorgono un'allusione al Cristo, dovuta forse ad un'interpolazione gnostica fatta da Bardesane stesso[496]. In alcune rappresentazioni Ardhanārīśvara (come molte altre divinità) ha tre o quattro braccia e molto spesso la parte che va dalla spalla al gomito è sovrapposta, mentre gli avambracci sono nettamente distinti ed a volte sono solo le mani ad essere piegate. Questo potrebbe crea-

[493] Le più antiche attestazioni di Ardhanārīśvara sono state trovate a Mathura e datano del periodo tardo Kusana o primo Gupta (si trovano attualmente al museo di Mathurā, cf. Yadav (2001), p. 33). Il torso più antico che si conosca data del secondo secolo d.C. ed è stato trovato anche esso a Mathurā (attualmente è conservato al museo nazionale di Nuova Dehli, cf. Yadav (2001) p. 33, Pl.1). Molto eloquenti sono la scultura di stile Gurjara-Pratīhāra proveniente da Abaneri e conservata nella collezione del Mahārāja di Jaipur e il bronzo di Tiruvenkaḍu conservato al museo di Madras, rispettivamente le figg. 70 e 71 in Sivaramamurti (1974/1999), p. 93, che riproduco alle *Tav. XXV-XXVI*.

[494] Le rappresentazioni di Ardhanārīśvara sono molto diffuse in tutta l'India (in moltissimi templi ed altrettanti musei), ma anche in altri musei del mondo intero. Da segnalare che a Mandi, nell'Himachal Pradesh, esiste un tempio consacrato specificatamente ad Ardhanārīśvara.

[495] Cf. Yadav (2001), p. 33-112.

[496] Su questo punto si veda Winter (1999), p. 67; 73-80. Anche Lacrosse (2002), p. 12 n. 37, sottolinea come le braccia aperte a forma di croce non abbiano paralleli nelle raffigurazioni indiane, ma sembrano piuttosto alludere alla figura del Cristo.

re un effetto «a forma di croce». Nel testo si parla di χεῖρας che può significare *braccio*, ma soprattutto *mano*; e poco oltre c'è il termine βραχίων che serve solo a designare il braccio. Un'espressione analoga, comunque, ricorre anche in Giovanni Crisostomo[497], per designare l'estensione delle braccia del Cristo: (...) ὅταν ἴδῃς αὐτοῦ τὰς χεῖρας ἡπλωμένας ἐν τῷ σταυρῷ, καὶ ἐν τῷ ξύλῳ προσηλωμένας (...). In ogni caso, l'utilizzo del verbo ἁπλόω legato alle mani o al corpo del Cristo in croce è variamente attestato nella letteratura patristica[498].

28-31: καὶ τὸ μὲν δεξιὸν τῆς ὄψεως αὐτοῦ ἐστιν ἀνδρικόν, τὸ δ' εὐώνυμον θηλυκόν (...) : Il tratto più significativo è la divisione verticale che separa nettamente la parte femminile e quella maschile. Tranne qualche rara eccezione[499], nelle rappresentazioni di Ardhanārīśvara la parte destra è quella maschile e la sinistra femminile, esattamente come per la nostra statua. Anche gli ornamenti di solito sono distribuiti in questo modo: a sinistra porta dei braccialetti lungo tutto il braccio e attorno alla caviglia, anelli alle dita delle mani e dei piedi, uno specchio o un loto nella mano, un seno femminile ben visibile (nudo o coperto) o dei vestiti riccamente colorati, il tutto a indicare chiaramente la parte femminile. La parte maschile, con la mano di solito brandisce un tridente, spesso veste una pelle di tigre ed è ornata da un teschio o dei serpenti. La virilità del corpo è arricchita a volte anche da barba o baffi.

32-33: πῶς ἀδιαιρέτως ἔστιν ἰδεῖν τὴν ἀνομοιότητα ‹τήνδε› τῶν δύο πλευρῶν ἐν ἑνὶ σώματι: Nei codici, prima del πῶς c'è una lacuna (in P di 3 lettere e in F di 9). Wachsmuth si domanda (e mi sentirei di condividere questo interrogativo), se questa frase non sia altro che un'annotazione di un lettore.

33-35: Ἐν τούτῳ τῷ ἀνδριάντι λέγουσι γεγλύφθαι περὶ τὸν μαζὸν τὸν δεξιὸν ἥλιον καὶ περὶ τὸν ἀριστερὸν σελήνην: Nelle rappresentazioni di Ardhanārīśvara di solito non figurano né il

[497] Johan. Chrys. *De occursu domini, de deipara et Symeone*, MPG 50, p. 811, 9. A proposito di questa espressione si veda Lampe (1961; 1972), s.v. σταυρός, p. 1253.

[498] Cf. Lampe (1961; 1972), s. v. ἁπλόω, p. 187.

[499] Cf. Yadav (2001), p. 9, le figg. 54 e 56 (in cui le parti sono invertite).

sole né la luna scolpiti attorno ai seni. In alcuni casi si trova la luna raffigurata sul diadema di Śiva e nella letteratura sanscrita la bellezza femminile è spesso associata a questo astro. In particolare lo yoga kuṇḍalinī identifica più precisamente la parte sinistra del corpo umano alla luna (in sanscrito *candra*) e alla femminilità, mentre la parte destra è caratterizzata dal sole (*sūrya*) e dall'energia maschile[500].

35-38: κατὰ τῶν δύο βραχιόνων **** τέχνῃ γεγλύφθαι ἀγγέλων ἀριθμὸν καὶ ὅσα ἐστὶν ἐν τῷ κόσμῳ, τουτέστιν οὐρανὸν καὶ ὄρη καὶ θάλασσαν καὶ ποταμοὺς καὶ ὠκεανὸν καὶ φυτὰ καὶ ζῷα καὶ ἁπλῶς ὅσα ἔστι: Nei manoscritti c'è una lacuna davanti a τέχνῃ (di 8 lettere in F e di 3 in P). Heeren propone di colmarla con θαυμαστῇ ed Hense con ταὐτῇ.

Scene di questo tipo rappresentate da scultori indiani nelle quali si confondono esseri naturali, soprannaturali e mitologici sono molto frequenti[501]. Quelli che Bardesane chiama ἀγγέλων ἀριθμόν, sono probabilmente gli dèi vedici, diventati divinità di secondo piano (i *Devas*, paragonabili agli angeli delle religioni abramitiche, da sempre contrapposti agli *Asuras*) in un contesto del culto di Śiva come *dio supremo*[502]. Gli animali associati a Śiva sono principalmente il cobra, il pavone, il toro, l'antilope e i cani. Attorno a lui vengono spesso rappresentati il loto, le foreste, le montagne, i fiumi e le grotte. Che questa raffigurazione comprendente «tutto ciò che esiste» sia stata scolpita direttamente sulle braccia della statua, potrebbe essere dovuto al fatto che qui Śiva è rappresentato come la divinità suprema, il signore dell'universo[503].

[500] Cf. Lacrosse (2002), p. 7. La parte sinistra del corpo, associata alla luna e alla femminilità, è il condotto dell'energia fisica ed emozionale. La parte destra, maschile, associata al sole, è il condotto dell'energia intellettuale e mentale. Il condotto principale, che passa dalla colonna vertebrale, è il condotto dell'energia «androgina» kuṇḍalinī, che è liberata attraverso la pratica dello yoga. Cf. Subramuniyaswami (1996), p. 685-686, 751, 766-767, 803-804.

[501] Per quanto concerne Ardhanārīśvara, particolarmente eloquenti sono le sculture di Elefanta; cf. *Tav. XXI* e Yadav (2001) pl. 61 A, p. 104.

[502] Cf. Lassen (1858), p. 351.

[503] *Ibid.* p. 351, e Yadav (2001), p. 14.

Il fatto che venga specificato che la scena cosmica è stata raffigurata ad arte sulle braccia, solleva comunque un interrogativo. Non esistono infatti rappresentazioni di Ardhanārīśvara in cui sia raffigurata una simile scena proprio sul corpo della statua. Fermo restando che questa statua sia esistita davvero (c'è chi ha sollevato l'ipotesi che tutta questa rappresentazione sia frutto della fantasia di Bardesane[504]), si potrebbe pensare ad una cattiva comprensione da parte di Bardesane (la scena potrebbe essere stata scolpita attorno alla statua, come consuetudine) o ad una sua interpretazione personale (in chiave gnostica), oppure un'errata interpretazione da parte di Porfirio stesso (il fatto che citi la sua fonte κατὰ λέξιν non significa che la rispetti; oltretutto non sappiamo nemmeno se il testo usato fosse in greco o in siriaco). Si potrebbe, in verità, anche semplicemente lamentare l'assenza di paralleli giunti fino a noi.

Nel suo commento a questo frammento, F. Winter ritorna sulle interpretazioni di Lassen[505] e di Reitzenstein[506], e analizza tutta la scena in prospettiva sincretica gnostico-cristiana, parlando di questa statua come di un «Platonischer Śiva»[507]. Come ho già espresso nell'INTRODUZIONE, interpretare tutta la scena in un ottica sincretica, mi sembra l'approccio più convincente. La rappresentazione cosmologica scolpita sul corpo della statua, mi induce comunque a formulare un'altra ipotesi, suggerita da un confronto con i famosi Buddha-cosmologici. Uno studio[508] con-

[504] Cf. Reitzenstein-Schaeder (1965), p. 91-92.

[505] Winter (1999), p. 65-68.

[506] *Ibid.* p. 69-72. Secondo R. Reitzenstein, quanti credono che tutto questo racconto sia un'invenzione di Bardesane, perché menziona un ἀρχέτυπον εἶδος e un *demiurgo* e si è quindi servito di Platone, non si sono accorti che Bardesane non ha del tutto capito la narrazione degli indiani; oltretutto uno gnostico, che vuole usare un'antica tradizione come sfondo per le proprie dottrine, la deve presentare in maniera completamente differente; l'essenza principale della rappresentazione resta inconfondibilmente indiana. Bardesane riporta il racconto leggendario della visione di un'apparizione di un dio nella sua forma universale. La conclusione di Reitzenstein è che si tratti dell'entrata nel Nirvāṇa, che è concessa a colui che ha visto veramente il «dio universale» (Weltgott). Cf. Reitzenstein-Schaeder (1965), p. 91-92.

[507] *Ibid.* p. 64; 73-82.

[508] Cf. Falco Howard (1986).

dotto su una monumentale statua in marmo[509] conservata alla Freer Gallery of Art di Washington consente alcune osservazioni: la statua, acefala e senza braccia, è stata trovata in Cina ed è databile tra il 581 e il 618 d.C. L'aspetto più interessante sono le incisioni che ricoprono interamente la parte anteriore, quella posteriore e i lati del corpo[510]. Secondo alcuni studiosi la statua rappresenta *Vairocana*[511], mentre secondo Angela Falco Howard[512] potrebbe trattarsi di *Śākyamuni*, il Buddha storico. Sul torso della statua[513] figurano scene rappresentate su nove registri, tra cui spiccano scene di giudizio con le relative punizioni infernali, semi-dèi seduti in mezzo ad alberi, due città terrene; bodhisattavas, monaci, pellegrini attorno ad uno stūpa; una figura con molte braccia che sostiene un doppio sole e una doppia luna; al centro del corpo, un grande cavallo separa in due la scena, in cui si distinguono alberi e *Apsaras* volanti e la figura di un Buddha seduto su un trono di loto accompagnato da bodhisattvas e monaci; nei registri superiori figura una città murata cinese, sulle colline, con alcuni cavalieri; una montagna con due dragoni e ancora Buddha, bodhisattvas e altre figure distinte in vari padiglioni sulle spalle e le braccia della statua[514]. Tutte queste scene corrispondono agli insegnamenti dottrinali sull'organizzazione dell'universo, che si possono trovare nelle scritture buddiste

[509] La statua è riprodotta alla *Tav. XXVIII.*

[510] Cf. *ibid.* plates 1-25.

[511] Cf. *The Freer Gallery of Art*, vol. 1, pl. 79, p. 172-173. Belle immagini (in particolare pitture) del Buddha cosmico Vairocana si possono trovare anche in *Sérinde* (1995); si vedano in particolare i numeri 198, 271 (che riproduco alla *Tav. XXVII*), 272, con le relative spiegazioni. Il numero 272 è una pittura murale proveniente da Balawaste (Khotan?) che ha molti paralleli iconografici trovati a Khotan. I simboli rappresentati sulla tunica del Buddha (il sole, la luna, il monte Sumeru, il mare universale, i vajra, i triangoli, i cerchi, i gioielli che simboleggiano le interrelazioni cosmologiche) rappresentano l'universalità del Buddha, che è la realtà che ingloba tutto; questo concetto sembra derivare dall'Avataṃsaka-sūtra, una raccolta di testi del Grande Veicolo, pertinente dunque alle dottrine del Mahāyāna; cf. *Sérinde* (1995), p. 378-380.

[512] Dato che la sua indagine non le permette di affermare con certezza questa identificazione, la studiosa propone di usare l'appellazione generica di Buddha cosmologico.

[513] Si vedano *Tav. XXVIII-XXIX.*

[514] Per una descrizione completa, cf. Falco Howard (1986), p. 3-5.

Hīnayāna[515]. La fonte principale è la *Sūtra della Cosmologia*, che corrisponde alla quarta parte della *Dīrghāgama* (il *lungo trattato*, composto da 30 Sūtras) la più antica e completa fonte della dottrina cosmologica[516]. La cosmologia buddista ammette un'infinità di universi, tutti sistematicamente organizzati nella stessa maniera ed ognuno illuminato da un sole e una luna che orbitano attorno ad una montagna centrale, il monte Sumeru, che si staglia al centro dell'universo. Sulle quattro terrazze che si ergono in cima al monte, risiedono i quattro re del paradiso[517] e le divinità minori nelle altre. Il capitolo diciannovesimo descrive gli inferni e i vari tormenti dei suppliziati, e menziona anche i *Nagas*, divinità acquatiche con il corpo di drago e i loro nemici giurati *Garudas*, esseri mitologici simili agli uccelli. Al di sopra dei regni dei quattro re del paradiso si trova il Paradiso trāyastriṁśa, o Paradiso dei 33 dèi, accerchiato da sette fossati, sette cinte murarie, sette balustrate e sette cerchie di alberi[518].

La descrizione dell'universo narrata nella *Sūtra della Cosmologia* ingloba nozioni presenti anche nella letteratura bramanica[519]. Nella rappresentazione del Buddha cosmologico della Freer Gallery figurano anche Śiva (su un toro, con una testa e tre paia di braccia che reggono diversi oggetti, tra cui un sole e una luna) e suo figlio Kārttikeya (sul pavone), simbolicamente inseriti per manifestare il loro riconoscimento della superirità del buddismo sull'induismo.

La nozione del dio che contiene in sé tutto quanto è stato creato (Viśvarūpa, l'*Onniforme*, o la *Forma dell'Universo*) è ampiamente sviluppata nella *Bhagavadgītā* (il canto del beato), che fa parte della grande epopea *Mahābhārata*, e data del secondo secolo a. C. In particolare, nei capitoli decimo e undicesimo è Viṣṇu che si manifesta al principe Arjuna (al quale Viṣṇu stesso, incarnato come Kṛṣṇa, faceva da cocchiere) nella sua forma

[515] Cf. *ibid.* p. 6-12.

[516] *Ibid.* p. 6.

[517] Ad est Dhṛtarāṣṭra, a sud Virūḍhaka, ad ovest Virūpākṣa, a nord Vaiśravaṇa.

[518] Per una descrizione dettagliata, cf. Falco Howard (1986), p. 10-12.

[519] Uno studio comparativo delle cosmologie bramaniche, jainiste e buddiste si può trovare in Kirfel (1920).

suprema (quella di Viśvarūpa). Arjuna è preparato a questa epifania da Kṛṣṇa, il quale spiega come il dio si possa manifestare in due forme possibili, quella umana e quella divina. La descrizione della manifestazione onniforme di Viṣṇu è molto dettagliata e particolarmente eloquente: «Io sono, o Arjuna, il sé, stabilito nel cuore di tutti gli esseri, io sono il principio, il mezzo e la fine di tutti gli esseri»[520]; «Qui, oggi, guarda quest'intero universo, con le cose mobili ed immobili, com'esso risieda su una cosa sola, nel mio corpo, o Arjuna, e così pure qualsiasi altra cosa desideri vedere»[521]; «quindi Arjuna vide l'intero universo, diviso in molteplici parti, centrato in uno, nel corpo del dio degli dèi»[522]; «io vedo nel tuo corpo, o Dio, gli dèi e i gradi tutti degli esseri, Brahmā, il Signore, sul suo trono di loto, tutti i Veggenti ed i serpenti divini. Con braccia, ventri, volti ed occhi molteplici io ti vedo dovunque, fornito di forme infinite. In te non vedo fine, mezzo o principio, o Signore del Tutto, Onniforme (*viśveśvara viśvarūpa*)»[523]; «tu sei il dio originario, la persona primeva, tu sei l'asilo supremo di questo universo, tu sei il soggetto conoscente, ciò che è da conoscere e la dimora suprema, da te, o multiforme, quest'universo è pervaso»[524]. Le forme contenute nel corpo divino corrispondono dunque agli dèi e ai semidei del pantheon induista ed a tutti gli esseri viventi che appaiono nel mondo.

La versione della *Bhagavadgītā*, rappresenta l'evoluzione di un mito precedente che si può ritrovare in diversi testi vedici[525]. In origine Viśvarūpa era il figlio tricefalo di Tvaṣṭr, l'artigiano che diede una forma a tutti gli esseri. Viśvarūpa era un servitore degli dèi e aveva accesso alla loro divina sussistenza, ma da parte di madre era connesso con le forze demoniache e distruttrici. Alla fine Viśvarūpa fu abbattuto da Indra che temeva potesse assumere tutte le forme dell'universo e sopraffare gli dèi.

520 *Bhagavadgītā*, X, 20 [Le traduzioni sono di Gnoli (1987)].

521 *Id.* XI, 7.

522 *Id.* XI, 13.

523 *Id.* XI, 15-16.

524 *Id.* XI, 38.

525 Per l'evoluzione del concetto di Viśvarūpa nella letteratura bramanica e la sua trasformazione in una iconografia cultuale, si vedano le ricerche di Maxwell (1973), p. 59-79.

Nelle fonti letterarie il mito di Viśvarūpa si è sviluppato nei testi vedici, nel *Mahābhārata* e nei *Purāṇa*, su un periodo che si estende approssimativamente dal 1000 a.C al 500 d.C. Giunto alla sua forma definitiva, abbandonò il piano concettuale, per svilupparsi in quello figurativo, e venne assorbito nelle primissime manifestazioni del culto di Viṣṇu[526]. Il problema che si pose ai primissimi artisti fu quello di tradurre in tre dimensioni la complessità della forma descritta nei testi (in particolare le due scelte offerte dalla *Bhagavadgītā*: rappresentare un corpo comprendente in sé ogni cosa esistente, oppure un'immagine con molteplici teste e diversi strati attorno). Nelle prime attestazioni conservate di Viśvarūpa Viṣṇu, il dio è rappresentato con un corpo umano, dotato di molte braccia e molte teste, protetto da un grosso nimbo ricco di immagini, molto dettagliate[527]. L'ideologia e l'iconografia suggerite dalla *Bhagavadgītā* potrebbero avere influenzato i teologi e gli artisti buddisti nella creazione delle immagini di un Buddha Viśvarūpa. Durante il quinto secolo l'iconografia del Buddha cosmologico e quella di Viśvarūpa Viṣṇu si svilupparono simultaneamente (la versione indu in India, quella buddista in Asia centrale). Fu forse per differenziarsi e non creare confusione con l'iconografia induista, che gli artisti buddisti scelsero il tipo di rappresentazione cosmologica figurata sul corpo stesso dell'immagine del dio[528].

Da segnalare anche un rilievo databile al tardo periodo Gupta (verso il 600) che secondo alcuni studiosi rappresenterebbe non un Viśvarūpa Viṣṇu, ma un Viśvarūpa Śiva[529].

L'iconografia del Buddha cosmologico, rappresentato con tutto il creato raffigurato nel suo corpo e verosimilmente ispirata dai concetti espressi nella *Bhagavadgītā*, sembra quindi essersi sviluppata alcuni secoli dopo[530] la scena descritta da Bardesane, e in

[526] Cf. Falco-Howard (1986), p. 60.

[527] Si vedano gli esempi di stile Gupta (V sec. d. C.) prodotti dalla scuola di Mathūra (Pl. 35 Falco-Howard (1986). Nel rilievo di Bhankari, nel distretto di Angarh (Pl. 35), datato del 430-460, tra le figure scolpite nel nimbo, vi è anche il Buddha, incluso come *avatār* o incarnazione di Viṣṇu. Buddha venne accettato come avatār di Viṣṇu a partire dal V secolo (cf. Hazra (1940) p. 41-42).

[528] Cf. Falco-Howard (1986), p. 61.

[529] Cf. *ibid.* plate 37 (cf. *Tav. XXX*) e lo studio di Maxwell (1981).

[530] Le più antiche rappresentazioni del Buddha risalgono comunque al primo secolo dopo Cristo (o addirittura al primo avanti, se si considerano alcune immagini raffigurate su monete).

ogni caso non propriamente in India, ma, trovando terreno fertile, dall'Asia Centrale piuttosto verso la Cina[531]. Restano comunque concrete le possibilità che le due versioni, quella del Buddha cosmologico e di Viśvarūpa Viṣṇu abbiano una comune origine concettuale. La statua descritta nella caverna presenta caratteristiche comparabili ad iconografie diverse (l'androginia tipica di Ardhanārīśvara e una cosmogonia iscritta nel corpo, propria ad immagini buddiste più che induiste[532]). Se si tratti di un *unicum* iconografico (databile in ogni caso non oltre la metà del III secolo d.C) da inserire in un periodo in cui le distinzioni tra buddismo ed induismo non erano ancora così nette, oppure di una confusione nella narrazione degli indiani a colloquio con Bardesane, o semplicemente una cattiva comprensione di quest'ultimo (o una sua personale interpretazione), non siamo in grado di stabilirlo con certezza.

38-40: Τοῦτον τὸν ἀνδριάντα φασὶ δεδωκέναι τὸν θεὸν τῷ υἱῷ, ὁπηνίκα τὸν κόσμον ἔκτιζεν, ἵνα θεατὸν ἔχῃ παράδειγμα: Per Lassen, il figlio sarebbe Gaṇeśa, dio delle arti e delle invenzioni ingegnose, vincitore delle difficoltà. Ma Gaṇeśa (il dio con la testa d'elefante) non figura da nessuna parte come creatore del mondo; e non esiste nemmeno alcuna tradizione che faccia di Brahmā (il dio creatore) il figlio del dio supremo (in questo caso Śiva)[533]. Come già espresso nell'INTRODUZIONE[534], la spiegazione di questa frase va ricercata in un'interpretazione di tipo sincretico (con forti influenze del *Timeo* platonico e dei suoi commentari) della statua descritta dagli indiani, da parte di Bardesane o Porfirio stesso. Gli elementi principali da analizzare sono il demiurgo e il παράδειγμα platonico. Winter parte proprio da questa frase per cercare la probabile influenza gnostica-cristiana[535]. Dapprima egli analizza la funzione del demiurgo all'interno del sistema di

[531] Cf. Falco-Howard (1986), p. 64.

[532] In effetti anche nell'iconografia induista esistono alcuni rari esempi di divinità che contengono altre forme sul proprio corpo, p.es. le colossali sculture raffiguranti Mahā-Varāha, l'incarnazione di Viṣṇu in un maiale; cf. Falco-Howard (1986), p. 63-64 e Pl. 38.

[533] Cf. Lacrosse (2002), p. 12, n. 38.

[534] Cf. p. 69-76.

[535] Cf. Winter (1999), p. 73-82.

pensiero di Bardesane (per lo meno quello che si può ricostruire dai frammenti conservati), concludendo che l'idea di un *figlio* come *demiurgo* possa accordarsi abbastanza bene con le teorie cosmogoniche del filosofo di Edessa. Lo studioso annota anche che l'utilizzo del verbo κτίζειν (vocabolo molto usato nella letteratura ebraico-cristiana), sembra conferire una connotazione più spirituale all'atto della creazione, che non un più tecnico δημιουργεῖν[536]. L'assenza di frammenti espliciti da poter comparare, rende più difficile la spiegazione del termine παράδειγμα, che potrebbe tuttavia essere derivato dal medioplatonismo e dall'ermetismo. Osservando come sullo sfondo ci sia il *Timeo* platonico, Winter conclude dicendo che questa scena descrive una rappresentazione del paradigma platonico, sotto forma di statua, in cui è ovvio che figuri tutto quanto esiste (ἁπλῶς ὅσα ἔστι). L'androginia, che aveva un ruolo rilevante nelle teologie tardoantiche e nelle antropogenesi (si pensi alle interpretazioni di *Gen.* 1, 27), forse era importante anche per Bardesane[537].

40-45: Ἐξήτασα δὲ (φησί) ποίας ἐστὶν ὕλης (...) μὴ εἶναι δὲ ξύλον: Il fatto di non sapere di che materiale fosse la statua, potrebbe essere ascritto all'aneddotica tipica di questi luoghi di culto indiani (di cui fanno parte anche i prodigi legati alla statua stessa, come sudare e sanguinare). Secondo Lassen, questa materia durissima e immarcescibile, che non è metallo, né pietra né legno, sarebbe il tek[538].

καὶ διεβεβαιοῦτο ὁ Σανδάλης: La grafia di questo nome ha suscitato alcune perplessità. Meineke preferisce Σανδάνης mentre Wachsmuth avrebbe preferito Δάνδαλις[539]. Nel *De abstinentia* figura il nome Δάνδαμιν[540]. Questa forma è in realtà una conget-

536 *Ibid.* p. 75-76.

537 *Ibid.* p. 79-80.

538 Cf. Lassen (1858), p. 350.

539 Cf ap. cr. Stob. I, 3, 56: «nominis Indi forma non constat; Σανδάνης maluit Meineke, praetulerim Δάνδαλις; idem enim homo apud Porphyrium de abstin. IV p. 179, 20 Nauck. in codicibus dicitur Δαμάδαμις vel Δάμαλις nec diversum videtur illius nomen qui Alexandri M. aetate vixit et Δάνδαμις vel Μάνδαμις appellari solet».

540 Cf. Porph. *De abst.* IV, 17, 2.

tura di Hercher, infatti il manoscritto ha Δαμάδαμιν[541]. In ogni caso, non bisogna confondere questo personaggio con il bramano Δάνδαμις che ebbe un celebre incontro con Alessandro[542]. Il nome Sandale appare anche oltre, alla linea 67, senza interpolazione alcuna (‹τοὺς› περὶ τὸν Σανδάλην).

45-53: Προσετίθεσαν δὲ λέγοντες, ὅτι τῶν βασιλέων τις (...) ὡς βρέχεσθαι τὴν περὶ αὐτὸν γῆν: Episodi aneddotici di questo tipo, con statue che si animano, sudano, sanguinano o che vengono ventilate, vestite, nutrite, distese, sono frequenti nei luoghi di culto indiani[543]. Del resto, anche la letteratura greca e romana è ricca di prodigi legati a simulacri.

49-50: Ἐπὶ δὲ τῇ κεφαλῇ τούτου λέγουσι θεοῦ ἄγαλμα εἶναι ὡς ἐπὶ θρόνου τινὸς καθήμενον: Śiva stesso è spesso rappresentato seduto su un trono, ma la divinità in questione potrebbe essere la dea fluviale Gangā (il Gange), spesso rappresentata come una vecchia donna in collera, attorcigliata tra i capelli di Śiva[544].

3. L'ordalia della porta

53-66: Per questa seconda ordalia, che serve a testare il *karman* di chiunque voglia cimentarsi e che si svolge in una grotta, dove i candidati devono riuscire a passare attraverso una porta[545] per poter raggiungere una fonte d'acqua purissima, si veda *infra le prove ordaliche*, p. 269-274.

[541] Cf. Patillon- Segonds- Brisson (1995), ap. cr. p. 28: «Δάνδαμιν He. cum Fabricio (Bibl. Graeca IV 8 [1723], cap. 27, p. 197): Δαμάδαμιν V».

[542] Cf. Plut. *Alex.* 8, 5; 15, 3-4. E anche Arr. *Anab.* VII, 2, 2. Strabone (XV, 1, 64) lo chiama Μάνδανις. Si vedano anche André-Filliozat (1986), p. 437, s.v. Dindimus, e p. 388, n. 315; Hansen (1965), p. 351-380.

[543] In India e paesi confinanti, si contano ancora al giorno d'oggi numerosi prodigi di questo tipo.

[544] Per questa raffigurazione di Gangā, si vedano Pattanaik (1997), p. 97 sgg. e Yadav (2001), p. 136. Per Lassen (1858), p. 351, si tratta senza dubbio di Gangā.

[545] Il testo greco parla di θύρα. In italiano traduco il termine con *porta*, ma si potrebbe anche rendere con *passaggio*. Winter traduce con *Öffnung*, oppure *Loch*, e ipotizza che θύρα possa essere una traduzione dal siriaco *ptûḥâ*; cf. Winter (1999), p. 53, n. 153, e p. 97-100.

60: πηγὴν μεγίστην ὕδατος: In un passo interessante Dione Crisostomo (il quale dice di avere ottenuto le informazioni da gente che si è recata in India) menziona una fonte della verità (πηγὴν τῆς ἀληθείας) presso i bramani, la migliore e la più divina di tutte, chiunque si sia saziato dalla quale, non può mentire[546].

4. Le attività legate alla statua

La citazione letterale di Bardesane termina alla linea 66. Stando ai racconti dei seguaci di Sandale, alcuni bramani vivono presso quella grotta, altri vi giungono in un periodo stabilito per incontrarsi, per tentare il rito ordalico e per contemplare la statua. Come consuetudine in un luogo di culto, il significato della rappresentazione incisa è oggetto di molte discussioni. Quali potevano essere le interpretazioni di questa statua androgina? L'unione cosmica di un principio maschile di concepimento ed uno femminile di generazione è un tema ricorrente nelle tradizioni indiane e un elemento essenziale della metafisica e della cosmologia vedica e post vedica. Il *Ṛgveda* evoca già i «genitori universali» e la dea madre è sempre considerata, in India, come il prototipo dell'energia o materia cosmica (*prakṛti*), che è la controparte dell'uomo primordiale, dell'anima cosmica (*puruṣa*). Il mondo intero è contenuto nell'unione di questi due principi[547]. La figura di Ardhanārīśvara, che rappresenta questo tema nel contesto del culto di Śiva come dio supremo, ha dato origine a numerose interpretazioni cosmologiche e filosofiche. Nel *Mahābhārata* l'unione dei sessi raffigura l'associazione delle funzioni di creazione e distruzione nella figura del Signore Rudra, la forma primitiva di Śiva[548]. Il poeta

[546] Dio Chrys. *Orat.* XXXV, 22: Φασὶ δὲ ἐξαίρετον αὐτοῖς εἶναι μίαν πηγὴν τὴν τῆς ἀληθείας, πολὺ πασῶν ἀρίστην καὶ θειοτάτην, ἧς οὐδέποτε ψεύσασθαι τοὺς ἐμπιμπλαμένους. «Si dice che essi [*scl.* i Bramani] abbiano una fonte straordinaria, la fonte della verità, di gran lunga la migliore e la più sacra di tutte; chiunque si sia saziato da essa, non ha mai mentito». Edd. Cohoon-Lamar Crosby, Loeb, 1979. Il testo presenta alcune varianti. I manoscritti hanno οὐδέποτε γεύσασθαι τοὺς ἐμπιμπλαμένους. οὐδέποτε ψεύσασθαι τοὺς ἐμπιμπλαμένους si deve a Cobet; Reiske propone τοὺς γευσαμένους ἐμπίμπλασθαι. μίαν πηγὴν τὴν τῆς ἀληθείας, πολὺ πασῶν ἀρίστην καὶ θειοτάτην non pone comunque problema.

[547] Yadav (2001), p. 8 e 113.

[548] Cf. *Mahābhārata* XIII, 14; XIII, 46.

Kālidās (vissuto tra il IV e il V secolo) evoca diverse volte l'unione di Śiva e Pārvatī. L'unione in un solo corpo è il simbolo dell'amore indivisibile che provano gli sposi[549]. Śiva e Pārvatī (dice il poeta) non possono essere concepiti separatamente, come i nomi e i loro significati sono in costante associazione. Essi sono *prakṛti* e *puruṣa* uniti come genitori dell'universo[550]. Nelle sette «śivaite» e «śaktiste», Ardhanārīśvara combina un aspetto erotico e coniugale a un aspetto mistico di unione con il divino. Il tantrismo vi scorge il segno che Śiva non è nulla senza la sua Sakti, ciò che significa che la saggezza non si può muovere senza la potenza e che bisogna onorare i due principi, maschile e femminile, per giungere all'immobilizzazione delle forze dell'essere umano che sono la respirazione, l'emissione seminale e il pensiero[551]. L'androginia di Śiva rappresenta dunque, nella letteratura sanscrita, il carattere asessuato del dio supremo o del sostrato prima della creazione, l'universalità della relazione tra Śiva e la sua Śakti, la fedeltà coniugale, il desiderio primordiale che è alla base del movimento della vita, l'uguaglianza e la complementarità delle funzioni maschili e femminili nel corpo umano. Questa unità binaria rappresentata dall'androginia ha originato molte speculazioni caratterizzate da un modo di pensare henologico. I principi maschili e femminili sono percepiti come complementari e non possono essere posti isolatamente se non sotto forma di finzione. Allo stesso tempo, ciascuno mantiene la propria identità, dipen-

[549] Cf. *Kumārasaṁbhava*, I, 50; VII, 28; *Mālavikāgnimitra*, I, 1.

[550] *Raghuvaṁśa*, I, 1. cf. Yadav (2001), p. 119-121. Nei *Purāṇa* si narra (con notevoli varianti) come Śiva e Pārvatī siano indotti ad unirsi per avere un solo ed unico corpo, o al contrario a separarsi dopo essere stati creati assieme, con un solo corpo. A volte Śiva prega Brahmā di far cessare i propri tormenti, e il dio creatore lo fa, domandando alla parte femminile di separarsi, ciò che costituisce il passaggio dalla copulazione alla creazione (*Śiva Purāṇa*, III). A volte Śiva genera Ardhanārīśvara come figlio, distruggendo tutto e ricreando Brahmā partendo dalla parte maschile e Viṣṇu da quella femminile (*Liṅga Purāṇa*). Altre volte ancora è Brahmā che domanda a Rudra di dividersi in uomo e donna, o Pārvatī che supplica il suo sposo di unirsi con lei in un solo corpo (*Skānda Purāṇa*). Esiste anche la variante in cui è Śiva che, in uno slancio amoroso, permette a Pārvatī di prendere la metà del suo corpo, in segno di fedeltà (*Kālikā Purāṇa*, XLV, 17-38). Cf. Yadav (2001), p. 113-119.

[551] Cf. Yadav (2001), p. 127 sgg.; Éliade (1962), p. 170 sgg.

dendo dall'altro, senza oscurarlo. Tanto inseparabili quanto l'aria e il vento, o il fuoco e il calore del fuoco, Śiva e la sua Śakti rappresentano l'armonia e l'equilibrio dinamico di tutta una serie di coppie di opposti: sostanza ed energia, essere e coscienza, deliberazione e espressione, significato e azione, tempo e spazio, oggetto e soggetto, fuoco e ricettacolo, corpo sottile e corpo pesante, distacco ascetico e presenza al mondo, ecc[552].

Che si tratti invece o no di una rappresentazione del Buddha Vairocana[553], questa meditazione di fronte ad una rappresentazione cosmica è associabile a quelle legate alle raffigurazioni del monte Meru, centro dell'universo. Il macrocosmo riprodotto a livello di microcosmo. Anche i diagrammi magici, *mandala* e *yantra*, che rappresentano il mondo in miniatura e che i sacerdoti utilizzano nei rituali, sono organizzati attorno ad un centro, simbolo dell'assoluto. Quando il discepolo tantrico e yogico usano questi diagrammi per meditare, devono identificare la propria colonna vertebrale al monte Meru. Fanno risalire la forza incandescente della kuṇḍalinī presente in ogni uomo sotto forma di serpente attorcigliato alla base di un canale energetico sottile [*sushumna*] che si suppone attraversare la colonna vertebrale fino alla sommità del capo. Lì, questo fuoco fa fondere una goccia che riscendendo lungo la colonna diventa ambrosia e provoca uno stato di felicità totale. Il discepolo riesce in questo modo a dissolversi nell'universo; ritrova l'unità primitiva che si era dispersa e trascende le opposizioni contingenti fra terra e acqua, sesso maschile e sesso femminile, luce e oscurità. L'efficacia di questo simbolismo si basa sul concetto che il corpo umano è organizzato secondo gli stessi principi del cosmo, e che la conoscenza dell'uno, implica la conoscenza dell'altro[554].

C. Apollonio di Tiana e l'acqua nella grotta.

77-78: Οἶμαι δὲ τούτου καὶ Ἀπολλώνιον τὸν Τυανέα μεμνῆσθαι τοῦ ὕδατος, τοῦ ἐν τῷ σπηλαίῳ λέγω: Il sapiente pitagorico Apollonio di Tiana[555], secondo Filostrato, soggiornò quattro mesi

[552] Cf. Lacrosse (2002), p. 10; Daniélou (1960), p. 311-313; Yadav (2001), p. 122-125; 132-133.

[553] Cf. *supra* commento p. 257-262.

[554] Cf. Toffin (1988), p. 20.

[555] Su Apollonio di Tiana, cf. *APPENDICI I*, Prosopografia, p. 294-296.

in India presso alcuni Bramani, il cui capo era Iarca, diventandone discepolo[556].

In due passi della *Vita di Apollonio*[557] si menziona una coppa, tenuta in mano da una statua che portava iscritto il nome di Tantalo, dalla quale gli indiani bevono per suggellare un'amicizia. «[Iarca] primo tra i convitati chinò le labbra sulla coppa, e questa offrì a tutti da bere a sufficienza: la bevanda si riformava copiosamente, come se sgorgasse da una viva fonte. Bevve anche Apollonio, dato che bere da questa coppa è per gli indiani vincolo d'amicizia; e immaginano che il coppiere sia Tantalo, perché lo considerano il più fedele all'amicizia fra tutti gli uomini»[558]. Alla fine del libro III, Filostrato scrive che Apollonio, giunto al Mar Rosso dopo avere lasciato il colle dei sapienti, rimandò i cammelli a Iarca con questa lettera: «Giunsi da voi a piedi e mi faceste dono del mare; ma mettendomi a parte anche della vostra sapienza, mi avete concesso di viaggiare pure attraverso il cielo. Ricorderò questi doni anche ai Greci e li farò partecipare alla conversazione come se foste presenti, se non bevvi in vano l'acqua di Tantalo»[559]. L'ultima citazione è nel settimo libro in cui si ribadisce che gli indiani esigono che chiunque abbia bevuto dalla coppa di Tantalo divida con gli amici anche i pericoli[560].

78-83: Γράφων γὰρ τοῖς Βραχμᾶσιν ὅρκον τινὰ ὀμνύει· "οὐ μὰ τὸ Ταντάλειον ὕδωρ, οὗ με ἐμυήσατε." Οἶμαι γὰρ Ταντάλου

[556] Cf. *Vita Apoll.* III 16-50.

[557] *Ibid.* III 25 e III, 32 (cf. nota seguente).

[558] *Ibid.* III, 32: Καὶ ἅμα ἐξῆρχε τοῖς ξυμπόταις πρῶτος ἐς τὴν φιάλην κύπτων, ἡ δὲ ἐπότιζεν ἱκανῶς πάντας, τὸ γὰρ νᾶμα ἀφθόνως ἐπεδίδου, καθάπερ δὴ τοῖς πηγαίοις ἀναδιδομένοις, ἔπιέ τε καὶ ὁ Ἀπολλώνιος, ὑπὲρ γὰρ φιλότητος Ἰνδοῖς τὸ ποτὸν τοῦτο εὕρηται. ποιοῦνται δὲ αὐτοῦ οἰνοχόον Τάνταλον, ἐπειδὴ φιλικώτατος ἀνθρώπων ἔδοξεν. [Trad. Del Corno].

[559] Cf. *Vita Apoll.* III, 51 [= 77 c Penella (1979)]. Trad. Lo Cascio (1984): Ἀπολλώνιος Ἰάρχᾳ καὶ ἑτέροις σοφοῖς χαίρειν. Ἀφικομένῳ μοι πεζῇ πρὸς ὑμᾶς δεδώκατε τὴν θάλατταν, ἀλλὰ καὶ σοφίας τῆς ἐν ὑμῖν κοινωνήσαντες δεδώκατε καὶ διὰ τοῦ οὐρανοῦ πορεύεσθαι. μεμνήσομαι τούτων καὶ πρὸς Ἕλληνας κοινωνήσω τε λόγων ὡς παροῦσιν ὑμῖν, εἰ μὴ μάτην ἔπιον τοῦ Ταντάλου. Le lettere attribuite ad Apollonio di Tiana sono state raccolte, tradotte e commentate da Penella (1979) e Lo Cascio (1984), alle opere dei quali rinvio per le questioni di autenticità.

[560] *Vita Apoll.* VII, 14.

λέγειν τοῦτο, διὰ τὸ ἀεὶ τῇ προσδοκίᾳ κολάζειν τοὺς ἐπὶ τοῦτο ἐλθεῖν ἐσπουδακότας κἀκ τούτου ποτὸν ἀρύσασθαι: Stando a quanto narrato da Filostrato[561], la prodigiosa acqua di Tantalo serviva a suggellare l'amicizia, poiché egli era stato un uomo buono e aveva reso partecipi i propri cari dell'immortalità ottenuta dagli dèi, venendo severamente condannato per questo fatto[562].

Secondo Porfirio Apollonio scrisse ai bramani menzionando «l'acqua di Tantalo» con la quale essi lo avevano iniziato[563]. Quest'acqua sarebbe la stessa della prova ordalica nella grotta e il motivo per cui Apollonio la chiamasse «acqua di Tantalo», sarebbe legato alla punizione di quest'ultimo (poiché anche Tantalo si adopra nel tentativo vano di bere l'acqua in cui è immerso) piuttosto che all'aspetto filantropico, evocato da Filostrato. Se Porfirio si riferisce all'acqua di Tantalo menzionata nella *Vita di Apollonio di Tiana*, dalla sua frase sembra dunque trasparire un'interpretazione errata del significato ad essa attribuito, o quanto meno discordante da quello proposto da Filostrato. Un'ipotesi meno probabile è che Porfirio citi un'altra acqua di Tantalo, menzionata da Apollonio di Tiana in un passo che non ci è giunto.

Osservazioni

Le prove ordaliche

Nei due passi tratti da Bardesane vengono minuziosamente descritte due prove ordaliche legate all'acqua:

561 *Vita Apoll.* III 25.

562 Tantalo, re della Frigia, sottrasse a Zeus il nettare e l'ambrosia che rendono immortali e li donò agli uomini. Per punizione, nell'Ade era immerso in una fonte che si sottraeva alle sue labbra quando tentava di bere, mentre un albero allontanava i suoi frutti, se provava ad addentarli; sopra il suo capo era sospeso un macigno che minacciava perennemente di cadere su di lui (cf. Hom. λ 582-592). Per quanto riguarda le interpretazioni allegoriche della figura di Tantalo, rimando a Buffière (1956), p. 485-489. Alla luce delle analogie fra Stige e ambrosia evidenziate da Rudhardt (cf. INTRODUZIONE, nota 63), mi domando fino a che punto si possano ipotizzare dei collegamenti tra la vicenda legata all'ambrosia, e quella legata ad un'acqua Stigia (nonostante non sia esplicitamente definita tale) che vedono entrambe coinvolto Tantalo.

563 Il nostro passo è riportato da Penella (1979; è il numero 78) e da Lo Cascio (1984), p. 78.

La palude della prova (4-22)

Questa prova ordalica serve a smascherare coloro che si sono macchiati di colpe volontarie. I bramani fanno attraversare l'acqua di una palude (chiamata ancora all'epoca di Bardesane δοκιμαστήριον) sia ai presunti colpevoli, che agli accusatori. Chi è innocente riesce ad attraversare tranquillamente la palude, con il livello dell'acqua che rimane costantemente all'altezza delle ginocchia. Chi si è macchiato di una colpa affonda nell'acqua fino alla testa, e viene tirato fuori dalla palude dai bramani che lo consegnano vivo a coloro che lo avevano portato perché venga educato senza subire una condanna a morte.

La porta e l'acqua nella grotta (23-66)

La prova nella grotta serve ad individuare sia le colpe involontarie (ἀκουσίων) che quelle volontarie (ἑκουσίων), per verificare ciò che è definito l'ὀρθὸς βίος, la retta esistenza, in pratica lo stato del proprio *karman*. Nel profondo di una grotta naturale, grande, in una montagna altissima, quasi al centro della terra[564], passata una statua di una divinità androgina, si arriva ad una porta, dalla quale fuoriesce dell'acqua che inonda tutta la grotta. Chi è libero dal peccato riesce facilmente a passare attraverso la porta (che si allarga da sola) e raggiunge la grande fonte di quell'acqua (limpidissima e gradevolissima da bere). Chi si trova sotto condanna, nonostante gli sforzi per passare, non riesce ed è costretto a confessare le proprie colpe.

Confronto con Achille Tazio

Il romanzo di Achille Tazio, *Le avventure di Leucippe e Clitofonte*, (VIII, 12-14) presenta un parallelo[565] molto interessante, nel quale si ritrovano praticamente le stesse due prove ordaliche citate da Bardesane[566].

564 Per la localizzazione cf. *supra* p. 248-252.

565 Il fatto che le due ordalie si trovino nello Stobeo e in Achille Tazio, era già stato evidenziato da tempo. Si vedano p. es. Boll (1907), p. 1-15; E. J. Kroll, «Gott und Hölle», in *Studien der Bibliothek Warburg*, XX, (1937), p. 348, n. 3.

566 Il contesto è il seguente: Leucippe, la protagonista, separata dal suo Clitofonte, si ritrova in casa di Tersandro, marito di Melite. La scena che ci

L'ordalia di Melite è preceduta dal mito eziologico della fonte Στύξ in cui dovrà immergersi la donna. Si tratta del racconto della vergine Rodopi e del giovane Eutinico i quali, innamorandosi (per volere di Afrodite), suscitano le ire di Artemide cui la fanciulla si era votata. Per punirla della verginità perduta, Artemide trasforma Rodopi in una fonte, nella grotta in cui quest'ultima si era unita ad Eutinico. Così, se una donna viene accusata di infedeltà può respingere l'accusa entrando nell'acqua, il cui livello è normalmente basso, non arrivando a mezza gamba[567].

Ecco come si articola la prova:

«Il giudizio è il seguente: Scritta la formula del giuramento su una tavoletta, la donna se l'appende al collo, legata ad una cordicella: e se il giuramento che fa non è falso, l'acqua rimane al suo posto, se invece è falso, l'acqua si gonfia e sale fino al collo e copre la tavoletta»[568].

La seconda ordalia è quella di Leucippe:

Questa prova è abbastanza insolita, dal momento che è legata alla musica, e anche in questo caso Achille Tazio vi aggiunge un mito di metamorfosi erotica. L'ordalia ha come scopo l'accertamento della castità femminile e anch'essa si svolge all'interno di una grotta, il cui ingresso è proibito alle donne che non siano vergini. Alle sue pareti è appesa la *syrinx* di Pan. Il luogo, secondo il mito, venne dedicato da Pan ad Artemide, a condizione di vietar-

interessa descrive un procedimento a carico delle due donne accusate da Tersandro, rispettivamente di infedeltà coniugale (Melite), e di volersi sottrarre alla condizione servile (Leucippe, che infatti aveva proclamato di essere figlia di Teopropo). Tersandro, per abbreviare i tempi di un processo, rinuncia al ricorso alla tortura, che era stata da lui richiesta, e, pronunciando in prima persona le accuse, sfida le due donne a sottoporsi a due prove diverse: la moglie ad immergersi nella sacra fonte di Stige, dietro giuramento, mentre Leucippe deve recarsi al santuario di Artemide e lì, entrando nella grotta di Pan, dimostrare a tutti la propria condizione di vergine, che invece Tersandro nega. Cf. Ach. Tat. VIII, 11.

567 Ach. Tat. VIII, 12, 1-8. Per il testo e la traduzione del passo, si veda *APPENDICE III*, Testi relativi allo Stige, p. 324-327.

568 Ach. Tat. VIII, 12, 9: Ἡ δὲ κρίσις· ἐγγράψασα τὸν ὅρκον γραμματείῳ μηρίνθῳ δεδεμένον περιεθήκατο τῇ δέρῃ. Κἂν μὲν ἀψευδῇ τὸν ὅρκον, μένει κατὰ χώραν ἡ πηγή· ἂν δὲ ψεύδηται, τὸ ὕδωρ ὀργίζεται καὶ ἀναβαίνει μέχρι τῆς δέρης καὶ τὸ γραμματεῖον ἐκάλυψε. [Trad. Cataudella (1981)].

ne l'ingresso alle non vergini. Lo svolgimento è così descritto: «Quando perciò qualcuna è accusata di non essere vergine, il popolo l'accompagna qui fino alla porta della spelonca, e la zampogna giudica la controversia. La fanciulla entra, parata nella veste rituale, ed un altro chiude la porta della spelonca. E se è vergine, si ode una musica melodiosa e divina, o che il luogo contenga un soffio che si distribuisce nella zampogna, così da produrre una musica, oppure probabilmente è lo stesso Pan che suona la zampogna. Poco dopo la porta della spelonca si apre da sé, e appare la vergine col capo incoronato di fronde di pino. Se invece essa ha mentito nel dirsi vergine, al posto della musica dall'antro esce un lamento, e subito il popolo si allontana e lascia la donna nella spelonca. Il terzo giorno la vergine sacerdotessa del luogo entra e trova la zampogna a terra, e la donna scomparsa»[569].

Le due ordalie presentano le seguenti similitudini con quelle del *Fr. 7*:

Sia nella «palude della prova» del testo di Porfirio, sia nell'ordalia di Melite, il livello iniziale dell'acqua arriva alle ginocchia. Anche se in Porfirio l'accusato deve attraversare la palude, mentre in Achille Tazio Melite resta ferma, è comunque sempre il livello dell'acqua che determina la colpevolezza.

Altro elemento in comune è il fatto che questa prova determini le colpe volontarie. In Porfirio ciò è detto esplicitamente (l. 21-22: ἑκουσίων τοίνυν ἁμαρτημάτων δοκιμαστήριον Ἰνδοὺς τοῦτ' ἔχειν τὸ ὕδωρ), mentre in Achille Tazio la natura stessa dell'accusa (l'adulterio) può essere ritenuta una colpa volontaria.

[569] Id. VIII, 6, 12-14: Ὅταν οὖν αἰτίαν ἔχῃ τις οὐκ εἶναι παρθένος, προπέμπει μὲν αὐτὴν ὁ δῆμος μέχρι τῶν τοῦ σπηλαίου θυρῶν, δικάζει δὲ ἡ σύριγξ τὴν δίκην. Ἡ μὲν γὰρ παῖς εἰσέρχεται κεκοσμημένη στολῇ τῇ νενομισμένῃ, ἄλλος δὲ ἐπικλείει τὰς τοῦ σπηλαίου θύρας. Κἂν μὲν ᾖ παρθένος, λιγυρόν τι μέλος ἀκούεται καὶ ἔνθεον, ἤτοι τοῦ τόπου πνεῦμα ἔχοντος μουσικὸν εἰς τὴν σύριγγα τεταμιευμένον, ἢ τάχα καὶ ὁ Πὰν αὐτὸς αὐλεῖ. Μετὰ δὲ μικρὸν αὐτόμαται μὲν αἱ θύραι ἀνεῴχθησαν τοῦ σπηλαίου, ἐκφαίνεται δὲ ἡ παρθένος ἐστεφανωμένη τὴν κεφαλὴν πίτυος κόμαις. Ἐὰν δὲ ᾖ τὴν παρθενίαν ἐψευσμένη, σιωπᾷ μὲν ἡ σύριγξ, οἰμωγὴ δέ τις ἀντὶ μουσικῆς ἐκ τοῦ σπηλαίου πέμπεται, καὶ εὐθὺς ὁ δῆμος ἀπαλλάττεται καὶ ἀφίησιν ἐν τῷ σπηλαίῳ τὴν γυναῖκα. Τρίτῃ δὲ ἡμέρᾳ παρθένος ἱέρεια τοῦ τόπου παρελθοῦσα τὴν μὲν σύριγγα εὑρίσκει χαμαί, τὴν δὲ γυναῖκα οὐδαμοῦ. [Trad. Cataudella (1981)].

Un altro particolare interessante è il fatto che i bramani tirino fuori dall'acqua un accusato che sia stato da essa sommerso, ed in Achille Tazio, Melite è presa per la mano e tirata fuori dall'acqua dal magistrato che presiede l'avvenimento[570]. In entrambi i rituali la prova è pubblica, ed il rischio di incorrere in una sanzione è possibile sia per gli accusati che per gli accusatori.

Inoltre, l'ordalia di Leucippe e la seconda descritta da Porfirio (che cita alla lettera Bardesane) si svolgono entrambe in una grotta[571]. Un'altra analogia è data dal fatto che l'ordalia di Bardesane consiste nel passare attraverso una porta, che si apre spontaneamente se il candidato è libero da peccato; allo stesso modo, se l'indiziata non è rea di adulterio, le porte della grotta si aprono spontaneamente.

L'elemento più interessante per noi, è dato dal fatto che anche la fonte di Styx, nella quale Melite si immerge, si trova in una grotta.

Anche in Bardesane si parla di una fonte, quella che sarebbe stata menzionata pure da Apollonio di Tiana, ed anche essa si trova nella grotta. In questo ultimo caso, in Achille Tazio è presente un elemento (la fonte nella grotta) che figura nella seconda prova ordalica citata da Porfirio, inserito nella prova di Melite legata all'acqua, che in Porfirio corrisponde alla prima ordalia.

La questione che ci si è posti è quella di sapere se Achille Tazio ha tratto ispirazione da Porfirio o direttamente da Bardesane.

Per F. Boll[572] alcuni elementi presenti in Achille Tazio sono riconducibili a costumi indiani (come per esempio il fatto di sospendere la tavoletta al collo dell'accusato), il che presuppone una dipendenza di Achille Tazio da Bardesane, in quanto il romanzo di Leucippe e Clitofonte si svolge a Efeso, quindi ben lontano dall'India. Dato che questo elemento non si trova in Por-

[570] Ach.Tat. VIII, 14, 4 : τὴν μὲν ὁ πρόεδρος δεξιωσάμενος ἐκ τοῦ ὕδατος ἐξάγει.

[571] Il fatto che si tratti della grotta di Pan, potrebbe indurre a pensare ad un classico caso di *interpretatio graeca*, in cui l'etimologia Πάν = πᾶν poteva suggerire un'analogia fra il dio ferino e la statua androgina con la rappresentazione cosmologica in cui figura *tutto ciò che esiste*, del *Fr. 7*. Già F. Boll, comunque, manifestava il suo scetticismo riguardo a questa ipotesi.

[572] Boll (1907), p. 13-15.

firio, il passo achilleo ne risulta più ricco, perciò Boll esclude Porfirio come fonte intermedia tra Bardesane ed Achille. Secondo l'autore, Bardesane, pur essendo un autore cristiano, è stato usato parallelamente sia dal pagano[573] Achille Tazio, che da Porfirio. J. Kroll[574] arriva alla conclusione che: «Sicheres lässt sich leider nicht feststellen». J. Drijvers non si pronuncia. Secondo lui Achille Tazio può aver usato Porfirio, oppure avere attinto direttamente da Bardesane, siccome il libro sull'India potrebbe essere stato scritto direttamente in greco da quest'ultimo, come pretende Epifanio, oppure rapidamente tradotto in greco da qualche suo allievo[575]. Winter, che ritorna sulle analisi di Boll, ipotizza una possibile fonte comune, da inserire in una tradizione letteraria legata a fonti del giuramento[576].

La datazione di Achille Tazio è controversa. Per parecchio tempo si è ritenuto che egli fosse vissuto tra il V e il VI secolo, ciò che rendeva il romanzo di Leucippe e Clitofonte una pallida copia di quello di Eliodoro[577]. Questa datazione è però stata messa in dubbio dalla scoperta di alcuni papiri; i due più antichi conosciuti di Achille Tazio, per ragioni paleografiche devono essere infatti datati al II sec. d. C.[578], ciò che situerebbe quest'ultimo, nell'evoluzione del romanzo greco, poco dopo Senofonte Efesio, ma due secoli prima di Eliodoro. Se dunque la datazione al II secolo è corretta, Achille Tazio non ha sicuramente usato Porfirio come fonte, ma avrebbe potuto servirsi dello scritto del contemporaneo Bardesane (154-222 d.C.), oppure i due avrebbero una fonte in comune. In questo caso Porfirio avrebbe potuto citare il passo di Bardesane per analogia con quello di Achille Tazio, il quale indica chiaramente che l'acqua della prova ordalica è quella di Stige.

[573] Da notare che in alcune leggende Achille Tazio porta il titolo di Vescovo.

[574] Kroll (1937), p. 348, n. 3.

[575] Cf. Drijvers (1966), p. 175 (e *supra* comm l. 5).

[576] Cf. Winter (1999), p. 88-96.

[577] Per i problemi di datazione, cf. Garnaud (1991), p. VII-IX.

[578] Cf. Vogliano (1938) e *The Oxyrhynchus Papyri*, LVI, 1989, p. 62.

Altri paralleli

Rituali ordalici legati all'acqua o al passaggio di un ostacolo si trovano in tutte le culture[579]. Immergersi in un determinato tratto di fiume senza sparirvi dentro, a dimostrazione della positiva sentenza del dio, è un'ordalia che ha testimonianze antichissime (fine terzo millennio) ed è la più diffusa sia nella cultura sumerica che in quella accadica[580]. In questo frammento del *Περὶ Στυγός* sono menzionati due tipi di cimento di cui abbiamo già individuato alcuni paralleli eloquenti, ma molti altri potrebbero essere citati. Una testimonianza interessante è riportata da Filostrato: «Scorre presso Tiana un'acqua sacra a Zeus protettore dei giuramenti, come dicono, il cui nome è Asbamea: la fonte da cui sgorga è gelida, ma ribolle come una caldaia posta sul fuoco. Per chi tiene fede ai giuramenti quest'acqua è propizia e dolce, ma degli spergiuri fa immediatamente giustizia. S'attacca infatti agli occhi, alle mani, ai piedi, ed essi si ammalano di idropisia e tisi; e non possono allontanarsi, ma sono costretti sul posto e piangono ai bordi dell'acqua, riconoscendo i falsi giuramenti»[581]. Interessante notare il contrasto tra la freddezza dell'acqua (come quella dello Stige), e

[579] Per quanto riguarda il mondo greco, un'opera che resta ancora estremamente utile è quella di Glotz (1904). Una ricca bibliografia si trova anche nell'interessante studio dedicato all'ordalia e soteria presso i Palici, di Cusumano (1990). Gode ancora di consenso la teoria espressa da Picard (1960), p. 135, che spiega la presenza delle ordalie in territorio greco con un processo di trasmissione che convoglia elementi originari del Vicino Oriente attraverso una serie di mediazioni culturali che sono per lo più identificate nella cultura ittita, ma che con ogni probabilità andrebbero estese anche ad altri vettori culturali.

[580] A questo proposito si veda J. Bottéro, «L'Ordalie en Mésopotamie ancienne», in *ASNP* XI, 4 (1981), p. 1015-1016. Per le prove ordaliche legate all'acqua nel Mediterraneo Antico, cf. Cusumano (1990), p. 55-59 e le pagine seguenti per i rituali nel mondo greco.

[581] *Vita Apoll.* I, 6: Ἔστι δέ τι περὶ Τύανα ὕδωρ Ὁρκίου Διός, ὥς φασι, καλοῦσι δὲ αὐτὸ Ἀσβαμαῖον, οὗ πηγὴ ἀναδίδοται ψυχρά, παφλάζει δέ, ὥσπερ ὁ θερμαινόμενος λέβης. Τοῦτο εὐόρκοις μὲν ἵλεών τε καὶ ἡδὺ ὕδωρ, ἐπιόρκοις δὲ παρὰ πόδας ἡ δίκη· ἀποσκήπτει γὰρ καὶ ἐς ὀφθαλμοὺς καὶ ἐς χεῖρας καὶ ἐς πόδας, καὶ ὑδέροις ἁλίσκονται καὶ φθόαις, καὶ οὐδ' ἀπελθεῖν δυνατόν, ἀλλ' αὐτόθι ἔχονται καὶ ὀλοφύρονται πρὸς τῷ ὕδατι ὁμολογοῦντες ἃ ἐπιώρκησαν. [Trad. Del Corno (1978)]. Si vedano anche Amm. Marcell. XXIII, 6, 19; Ps. Arist. *De mir. ausc.* 152; *Suda*, s.v. Ἀσβαμαῖον, t. I, p. 378, 24 Adler.

il suo gorgoglio (ciò che ci riconduce ad un quadro di *locus inferus*[582]). Anche in questo caso gli spergiuri confessano apertamente le proprie colpe.

G. Glotz[583] cita questo passo di Filostrato, annoverandolo tra le ordalie praticate con le libagioni e mettendolo in relazione con il tipo di giuramento ordalico legato all'acqua di Stige, praticato dagli dèi stessi sull'Olimpo e dagli uomini presso Nonacri[584]. Secondo Glotz in Grecia l'ordalia per libagione risale ad un periodo molto antico ed è comparabile a quella praticata dagli indù[585]. La maggior parte dei greci vi rinunciò molto presto, ma questo rituale sopravvisse nelle regioni più distanti (come per esempio in Cappadocia), grazie al contatto con i barbari.

Sempre in Filostrato troviamo un passo ancora più interessante. Nel quattrordicesimo capitolo del terzo libro, Apollonio dà una descrizione del colle dove risiedono i sapienti indiani[586],

[582] Per le definizioni di *locus inferus*, legato all'acqua dello Stige e ai rituali dei Palici, si veda Cusumano (1990), p. 12-26. Gli *stagna Palicorum* presentano tratti simili a quelle dell'acqua di Stige. Entrambi hanno caratteristiche infernali, appartengono a dei non luoghi (gli inferi non sono geograficamente situabili) e su di essi si consumano dei giuramenti ordalici, in cui gli spergiuri vengono puniti. Cf. Polemone, *Περὶ τῶν ἐν Σικελίᾳ θαυμαζομένων*, *ap.* Macr. *Sat.* V, 19, 15 sgg. (F.H.G. III, 140); Ps. Arist. *De mir. ausc.* 57, secondo il quale si scriveva la formula del giuramento su una tavoletta, che veniva gettata in acqua. Se la tavoletta restava a galla, il giuramento era ritenuto valido, se andava a fondo, l'uomo che indicava come colpevole moriva bruciato. I racconti di Polemone e dello Pseudo Aristotele non concordano su alcuni punti, ma i rituali dei Palici hanno comunque subito dei mutamenti nel corso dei secoli.

[583] Glotz (1904), p. 114-116.

[584] Glotz cita i noti passi in Esiodo e negli autori posteriori, fra cui Pausania.

[585] Glotz cita il codice di Viṣṇu, secondo il quale il paziente beve dal palmo della mano tre sorsi dell'acqua che era servita per lavare gli idoli ed è dichiarato innocente se nell'arco di tempo fissato (due o tre settimane) non è colto da alcun malore. Cf. *ibid.* p. 115-116.

[586] Nel capitolo precedente si dice che «La collina su cui sono insediati i sapienti, a quanto riferiscono, è alta a un dipresso come l'Acropoli di Atene, e si leva nel piano circondata per ogni parte da una roccia, che offre una fortificazione naturale. In vari punti di questa roccia si vedono impronte biforcute, e tracce di barbe e di volti e talvolta pure di dorsi, come di persone cadute. Si narra infatti che Dioniso, quando insieme a Eracle tentò di impadronirsi del luogo, ordinasse ai pani di assalirlo, pensando che fossero in

situato oltre l'Ifasi, a quattro giorni di viaggio dalla città di Parace[587] e confinante con il regno di Fraote: «Apollonio racconta dunque di essere salito, seguendo l'indiano, lungo la parte del colle che è volta a meridione; e di avere visto per prima cosa un pozzo di quattro orgìe, dalla cui bocca emanava il riflesso di un'intensa luce azzurra: e quando a mezzogiorno il sole sta sopra il pozzo, il riflesso viene tratto verso l'alto dai raggi e si leva offrendo l'immagine di un arcobaleno ardente. Apprese in seguito che la terra sotto il pozzo è piena di sandracca, e che quest'acqua è ritenuta sacra, né alcuno la beve o la attinge, e in tutta l'India attorno è inviolabile il giuramento fatto in suo nome. Accanto a questo pozzo sta un cratere di fuoco, da cui scaturisce una fiamma color del piombo, che non manda fumo né odore alcuno; e il cratere non trabocca mai, ma si riempie tanto da non uscire dalla cavità. Qui gli indiani si purificano delle colpe involontarie: onde i sapienti chiamano il primo «pozzo della prova» e il secondo «fuoco del perdono». Vide anche due giare di pietra nera: una delle piogge, l'altra dei venti. Quella delle piogge, se l'India è oppressa dalla siccità, una volta aperta emette nuvole e bagna tutta la terra; e se le piogge sono in eccesso, viene chiusa e così le arresta. La giara dei venti, credo, ha lo stesso effetto che l'otre di Eolo: aprendola, ne lasciano uscire uno dei venti, secondo la stagione, che soffia ristorando la terra. Dicono poi di avere visto statue di divinità: che si trattasse di dèi dell'India o dell'Egitto non desta stupore; ma gli Indiani di queste parti dedicano statue alle più antiche divinità della Grecia, ad Atena Poliade e ad Apollo Delio e a Dioniso Limneo e Amicleo, e le venerano secondo i riti greci. Affermano di abitare il centro dell'India, e considerano la sommità del colle come l'ombelico del paese. Qui celebrano misteri in onore di un fuoco, che sostengono di trarre essi stessi dai raggi del sole: e a questo ogni giorno cantano un inno a mezzodì»[588].

grado di reagire alla scossa; ma essi, fulminati dai sapienti, caddero alcuni in un modo, altri in un altro, e nelle pietre rimasero impresse le figure della loro sconfitta.» [Trad. Del Corno (1978)]. Si potrebbe forse trattare di una visione alterata di una grotta cultuale istoriata.

[587] Cf. *Vita Apoll.* III, 9-10. La città di Parace non è altrove menzionata.

[588] *Vita Apoll.* III, 14 [Trad. Del Corno (1978)]: Αὐτὸς δὲ ἀναβῆναι μὲν κατὰ τὸ νότιον μάλιστα τοῦ ὄχθου τῷ Ἰνδῷ ἑπόμενος, ἰδεῖν δὲ πρῶτον μὲν φρέαρ ὀργυιῶν τεττάρων, οὗ τὴν αὐγὴν ἐπὶ τὸ στόμιον ἀναπέμπεσθαι

Il passo presenta molte analogie con il *Fr. 7*. Anche qui figura un'acqua ordalica (ritenuta sacra e garante dei giuramenti), che serve a stigmatizzare le colpe involontarie (ἐνταῦθα Ἰνδοὶ καθαίρονται τῶν ἀκουσίων, ὅθεν οἱ σοφοὶ τὸ μὲν φρέαρ ἐλέγχου καλοῦσι). Inoltre, questo colle, si dice che si trovi al centro dell'India (φασὶ δ' οἰκεῖν τὰ μέσα τῆς Ἰνδικῆς. Καὶ τὸν ὄχθον ὀμφαλὸν ποιοῦνται τοῦ λόφου τούτου), come la grotta menzionata da Bardesane si trova in una montagna altissima, quasi al centro della terra. Volendo continuare, si potrebbe anche scorgere un'analogia tra le due giare (quella delle piogge e quella dei venti) e gli aneddoti legati alla statua androgina. In caso di siccità, la giara delle piogge bagna tutta la terra, mentre i venti contenuti in quell'altra portano ristoro a seconda della stagione (analogamente la statua androgina, sudando, inonderebbe tutta la terra attorno, se i bramani non la ventilassero).

Ordalia dell'ostacolo

L'ordalia della grotta, legata anch'essa all'acqua, è rappresentata dall'attraversamento di una porta che si allarga o restringe a

κυανωτάτην οὖσαν καὶ ὁπότε ἡ μεσημβρία τοῦ ἡλίου σταίη περὶ αὐτό, ἀνιμᾶσθαι τὴν αὐγὴν ἀπὸ τῆς ἀκτῖνος καὶ χωρεῖν ἄνω παρεχομένην εἶδος θερμῆς ἴριδος. Μαθεῖν δὲ ὕστερον περὶ τοῦ φρέατος, ὡς σανδαρακίνη μὲν εἴη ἡ ὑπ' αὐτῷ γῆ, ἀπόρρητον δὲ τὸ ὕδωρ ἡγοῖντο καὶ οὔτε πίνοι τις αὐτὸ οὔτε ἀνασπῴη, ὅρκιον δὲ νομίζοιτο τῇ πέριξ Ἰνδικῇ πάσῃ. Πλησίον δὲ τούτου κρατῆρα εἶναι πυρός, οὗ φλόγα ἀναπέμπεσθαι μολυβδώδη, καπνὸν δὲ οὐδένα ἀπ' αὐτῆς ᾄττειν, οὐδὲ ὀσμὴν οὐδεμίαν, οὐδὲ ὑπερχυθῆναί ποτε ὁ κρατὴρ οὗτος, ἀλλ' ἀναδίδοσθαι τοσοῦτος, ὡς μὴ ὑπερβλύσαι τοῦ βόθρου. Ἐνταῦθα Ἰνδοὶ καθαίρονται τῶν ἀκουσίων, ὅθεν οἱ σοφοὶ τὸ μὲν φρέαρ ἐλέγχου καλοῦσι, τὸ δὲ πῦρ ξυγγνώμης. Καὶ διττὼ ἑωρακέναι φασὶ πίθω λίθου μέλανος ὄμβρων τε καὶ ἀνέμων ὄντε. Ὁ μὲν δὴ τῶν ὄμβρων, εἰ αὐχμῷ ἡ Ἰνδικὴ πιέζοιτο, ἀνοιχθεὶς νεφέλας ἀναπέμπει καὶ ὑγραίνει τὴν γῆν πᾶσαν, εἰ δὲ ὄμβροι πλεονεκτοῖεν, ἴσχει αὐτοὺς ξυγκλειόμενος, ὁ δὲ τῶν ἀνέμων πίθος ταὐτόν, οἶμαι, τῷ τοῦ Αἰόλου ἀσκῷ πράττει, παρανοιγνύντες γὰρ τὸν πίθον ἕνα τῶν ἀνέμων ἀνιᾶσιν ἐμπνεῖν ὥρᾳ κἀντεῦθεν ἡ γῆ ἔρρωται. Θεῶν δὲ ἀγάλμασιν ἐντυχεῖν φασιν, εἰ μὲν Ἰνδοῖς ἢ Αἰγυπτίοις, θαῦμα οὐδέν, τὰ δέ γε ἀρχαιότατα τῶν παρ' Ἕλλησι τό τε τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Πολιάδος. Καὶ τὸ τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Δηλίου καὶ τὸ τοῦ Διονύσου τοῦ Λιμναίου καὶ τὸ τοῦ Ἀμυκλαίου καὶ ὁπόσα ὧδε ἀρχαῖα, ταῦτα ἱδρύεσθαί τε τοὺς Ἰνδοὺς τούτους καὶ νομίζειν Ἑλληνικοῖς ἤθεσι, φασὶ δ' οἰκεῖν τὰ μέσα τῆς Ἰνδικῆς. Καὶ τὸν ὄχθον ὀμφαλὸν ποιοῦνται τοῦ λόφου τούτου, πῦρ τε ἐπ' αὐτοῦ ὀργιάζουσιν, ὅ φασιν ἐκ τῶν τοῦ ἡλίου ἀκτίνων αὐτοὶ ἕλκειν· τούτῳ καὶ τὸν ὕμνον ἡμέραν ἅπασαν ἐς μεσημβρίαν ᾄδουσιν.

seconda di chi tenti di passare. Passare attraverso un ostacolo per potere raggiungere la salvezza, la verità, la felicità (o semplicemente l'aldilà) è un tema largamente diffuso[589].

R. A. Stein ha consacrato uno studio alle cosiddette grotte-matrici in Asia orientale[590]. Si tratta di grotte chiamate «matrici della madre», in cui i fedeli, una volta entrati, devono uscire attraverso un passaggio particolarmente stretto. Chi vi riesce è purificato dai peccati, si assicura una buona rinascita e un parto facile per la propria moglie. I peccatori invece rimangono bloccati. Questi rituali sono attestati nel lamaismo mongolo-tibetano, nell'induismo, e in altre forme del buddismo, spesso associate alla religione indigena (come Cambogia e Giappone). Molto spesso le grotte si trovano in montagne sacre e sono associate a dei templi. Passare attraverso il canale stretto della grotta, per purificarsi dai peccati e raggiungere la matrice della madre (nella grotta di solito vi è una rappresentazione dello *yoni*) equivale ad una reincarnazione, una rinascita. Stein cita una lunga serie di esempi, non tutti per forza interpretabili come grotte matrici e collegati ad una dea madre, e i paralleli sono interessanti perché attestano rituali simili all'ordalia della grotta citata da Porfirio. Moltissimi sono i luoghi in cui ancora al giorno d'oggi si svolgono rituali di questo tipo. A Sailung (un centinaio di chilometri ad est di Katmandu) ci si reca in pellegrinaggio in una grotta per venerare il *Mahadeo* (il grande dio), ossia Śiva. Le stalattiti e stalagmiti della grotta formano una fitta rete di passaggi e cunicoli. Passando attraverso uno di questi, particolarmente angusto, si misurano i propri peccati[591]. Un altro luogo di pellegrinaggio è la grotta di Gugieswari Mahādev (cioè *Mahādeva* [i. e. Śiva] *guhyeśvara* «Signore delle grotte») nei pressi di Dhading-Gajuri, una trentina di km ad ovest di Katmandu. Anche qui l'uscita dalla grotta attraverso un passaggio ristretto formato dalle stalagmiti (una delle quali ricorda il *liṅga* di Śiva) è un test per i propri peccati, e in alcuni periodi dell'anno si svolgono delle feste in onore di Śiva[592]. In un altro luogo

[589] Alcuni paralleli legati all'attraversamento di porte, in area indiana e semitica, sono citati da Winter (1999), p. 97-100.

[590] Cf. Stein (1988).

[591] Cf. Stein (1988), p. 15.

[592] *Ibid.* p. 16. Interessante anche la leggenda eziologica legata al santuario di Bishanku Nārāyan (Viṣṇu), a sud est della valle di Katmandu, a nord di

di pellegrinaggio importante, consacrato alla *Dea*, a Jammu, nel Cashemire, i pellegrini devono completare un percorso che contempla l'attraversamento di uno stretto passaggio in una roccia e il difficile passaggio in una grotta in cui fluisce acqua gelida[593]. Stein cita anche alcuni testi letterari che narrano alcune leggende con un fondo comune, in cui ricorre il motivo del personaggio che rimane bloccato all'interno di una grotta (lo schema prevede che il corpo rimanga incastrato e che solo la testa possa fuoriuscire)[594].

In altre varianti la prova ordalica consiste nell'attraversamento di un ponte, che si allarga o restringe a dipendenza di chi intenda passare, come narrato per esempio nella *Visione di Esdra*, un testo in latino la cui versione originale potrebbe risalire al II secolo d.C.[595].

Godavari, che si ricollega a quella del demone Bhasmāsura dello *Skānda Purāṇa*. In questa vicenda Śiva e Pārvatī sono intimamente connessi. Cf. Stein (1988), p. 16-17.

[593] *Ibid.* p. 20-22.

[594] Cf. *ibid.* p. 23-29. Si tratta di epopee tibetane e mongole del XVI secolo, che hanno come modello una leggenda indiana, che risalirebbe al VII secolo e di cui esistono due versioni. La leggenda è quella della grotta degli *Asuras*, talvolta chiamata anche grotta di Vajra.

[595] Il testo della visione di Esdra presenta diverse varianti, che sono state studiate da Fl. G. Nuvolone, di cui si possono consultare le traduzioni in Bonvon-Geoltrain (1997), p. 612. Si vedano inoltre le considerazioni alle p. 3-4 (nota 12) di Schamp (2006). Nello stesso articolo si possono trovare altre ordalie legate all'attraversamento di un fiume (spesso si tratta del Piriflegetonte, che viene a significare il passaggio nel mondo dei morti e la rinuncia alla vita terrestre) come quello descritto nella prima visione di Henoch (1, Henoch, 17, 5 e 71, 2 p. 491 e 550 Caquot, Pléiade, 1987), o in Gregorio Magno, *Dial.*, IV, 37, 10.

Fr. 8 [= 379F Smith]
Stob. IV 41, 57 (V 944,3-9 Hense)

I frammenti 8 e 9 si riferiscono allo stesso verso dell'*Odissea*: μακραί τ' αἴγειροι καὶ ἰτέαι ὠλεσίκαρποι [Hom. κ 510].

Circe indica ad Odisseo il cammino per raggiungere Tiresia. Attraversato l'Oceano, egli giungerà ad una costa bassa e ai boschi di Persefone, ai grandi pioppi ed ai salici che perdono i frutti[596].

Il frammento 8 riporta il commento al termine αἴγειροι, il 9 ad ἰτέαι.

2: ὡς φασὶν ἄλλοι: Tra questi ἄλλοι si può citare Aristotele, il quale scrive che «alcuni non portano assolutamente nessun seme, come il salice ed il pioppo»[597]. Secondo lo stagirita[598], due sono le cause di questa particolarità: l'incapacità (causata dall'impotenza) di operare una digestione sufficiente o, al contrario, il fatto di dover consacrare tutte le risorse del nutrimento alla crescita. Teofrasto annovera il pioppo e il salice tra le piante ritenute sterili che formano i boschetti[599]. Anche Plinio afferma che «gli unici alberi a non dare alcun frutto, quindi nemmeno un seme, sono la tamerice, utile solo per fare delle scope, il pioppo, l'ontano, l'olmo atinio, l'alaterno, le cui foglie sono una via di mezzo fra quelle del leccio e quelle dell'ulivo»[600]. Tutti quanti commettono un errore,

[596] Cf. Hom. κ 508-510: Ἀλλ' ὁπότ' ἂν δὴ νηὶ δι' Ὠκεανοῖο περήσῃς, / ἔνθ' ἀκτή τε λάχεια καὶ ἄλσεα Περσεφονείης, / μακραί τ' αἴγειροι καὶ ἰτέαι ὠλεσίκαρποι. «E quando con la nave l'Oceano avrai traversato, dov'è una bassa spiaggia e i boschi sacri a Persefone, alti pioppi e salici dai frutti che non maturano» [Trad. Calzecchi Onesti].

[597] Arist. *Gen. An.* I, 18 726a 7: Ἔνια δ' ὅλως οὐδὲ φέρει σπέρμα, οἷον ἰτέα καὶ αἴγειρος. In un passo del *De mundo* [481a] dello Ps. Aristotele, si annovera il pioppo tra le piante che non producono frutti ma che rendono altri servigi: τὰ δὲ ἄκαρπα μὲν ἄλλας δὲ παρεχόμενα χρείας, πλάτανοι καὶ πίτυες καὶ πύξοι κλῆθρη τ' αἴγειρός τε καὶ εὐώδης κυπάρισσος.

[598] *Ibid.* 725b e sgg.

[599] Theophr. *Hist. Plant.* III, 4, 2: Πρωϊβλαστα δὲ καὶ καρύα καὶ δρῦς καὶ ἀκτέος, ἔτι δὲ μᾶλλον τὰ ἄκαρπτα δοκοῦντα καὶ ἀλσώδη, λεύκη πτελέα ἰτέα αἴγειρος.

[600] Plin. *Nat. Hist.* XVI, 108: *Fructum arborum solae nullum ferunt, hoc est ne semen quidem, tamarix, scopis tantum nascens, populus, alnus, ulmus Aitinia, alaternus, cui folia inter ilicem et olivam.*

in quanto questi alberi hanno frutti. Il pioppo fruttifica in maggio e sia Dioscoride[601], sia lo stesso Plinio[602] menzionano questi frutti.

2: καὶ Πλούταρχος: Il passo di Plutarco non si ritrova in alcuna opera conservata[603].

2: φιλοπενθής : La resina prodotta da certi tipi di alberi (tra i quali il pioppo) era spesso indicata col nome di lacrima [δάκρυον].

Aristotele, parlando delle api dice: «In effetti, dopo che si è riportata loro l'arnia pulita, costruiscono i favi portando le lacrime dagli altri fiori e dalle piante, dal salice, dall'olmo e dagli altri particolarmente collosi»[604].

3: διὸ καὶ Σοφοκλῆς: I versi di Sofocle sono stati attribuiti al Τηρεύς[605]. Nauck propone addirittura di correggere ἔν τισι in ἐν Τηρεῖ[606]. Ma già Pearson[607] difendeva la lezione ἔν τισι, citando due articoli di Allen[608], il quale aveva dimostrato che ἔν τινι, ἔν τισι, sono formule ricorrenti nel greco tardo ed hanno il significato

[601] Diosc. I, 83.

[602] Plin. *Nat. Hist.* XXIV, 47.

[603] Sandbach pubblica i frammenti 9 e 8 in Plutarchus, *Moralia*, vol. VII, Lipsiae, 1967 (rispettivamente numero 208 e 209 a p. 131) e in Sandbach (1969), nella sezione *other fragments*. Bernardakis (sono i frammenti numero 148 e 149 in *Plutarchi Fragmenta*, Teubner, 1896) nella sezione *fragmenta incerta*.

[604] Arist. *Hist. An.* 623b 26-30: Ἐπειδὰν γὰρ παραδοθῇ αὐταῖς καθαρὸν τὸ σμῆνος, οἰκοδομοῦσι τὰ κηρία, φέρουσαι τῶν τ' ἄλλων ἀνθέων καὶ ἀπὸ τῶν δένδρων τὰ δάκρυα, ἰτέας τε καὶ πτελέας καὶ ἄλλων τῶν κολλωδεστάτων. La fonte di Aristotele potrebbe essere Erodoto (II, 96): «Le navi utilizzate per il trasporto merci sono fatte in legno di acacia, la cui forma è del tutto simile al loto Cirenaico, la lacrima [che ne deriva] è gomma». Τὰ δὲ δὴ πλοῖά σφι τοῖσι φορτηγέουσι ἐστὶ ἐκ τῆς ἀκάνθης ποιεύμενα, τῆς ἡ μορφὴ μέν ἐστι ὁμοιοτάτη τῷ Κυρηναίῳ λωτῷ, τὸ δὲ δάκρυον κόμμι ἐστί. Cf. inoltre Arist. *Hist. An.* 553b 27-31; id. *Meteor.* 388b 19, 389a 14; Eurip. *Med.* 1200.

[605] Il frammento è il numero 879a in Radt (1977) [=1064 Pearson (1917); = 961 Nauck^2 (1889)].

[606] Bernardakis suggerisce in apparato ἐν Ποιμέσι.

[607] Pearson (1917), p. 236, n. 593.

[608] Cf. T.W. Allen in *The Classical Quarterly*, II (1908), p. 216-218; e *id.* III (1909), p. 286.

cato di «in alcuni passi, in alcuni scritti». Bergk[609] aveva supposto che i versi del nostro frammento trovassero una corrispondenza in alcuni derivati dal Τηρεύς[610]. Ne accettano le conclusioni Nauck, Pearson e gli editori successivi fino a Radt[611]. Quest'ultimo osserva giustamente che: «La somiglianza di versi nel ritmo dattilo-epitriti è talmente frequente, e la quantità di versi sofoclei che è andata perduta è talmente elevata, che forse la somiglianza tra questi due frammenti è da attribuirsi al caso. Inoltre, se si vuole supporre che essi facessero parte dello stesso frammento, bisogna intervenire pesantemente in maniera congetturale»[612].

4-6 : οὐ χρή (...) ἀποβάλλει : Lo schema metrico è quello dei versi dattilo-epitriti:

_ e _ D _ e _ D || e _ D _

Questi versi hanno un andamento gnomico. La vanità dei ricchi è comparata alla caducità della vita. Ritroviamo echi di questo motivo in Teognide: «Infatti nessuno se ne va nell'Ade con le sue immense fortune»[613], ed in Euripide[614]: «I mortali non possiedono ricchezze proprie, noi ci occupiamo di ciò che appartiene agli dèi: e quando lo desiderano, di nuovo ce lo portano via. La prosperità non è stabile, ma effimera».

4-5: ἀποβλέψαι : Il fatto che questo verbo in greco classico si costruisca di solito con εἰς o πρός (mentre qui sembra reggere un accusativo semplice) aveva indotto Blaydes a congetturare

609 T. Bergk (1833).

610 Il frammento è il numero 593 in Radt (1977) [=593, 4-6 Pearson; =536 Nauck²]. I versi sono: ζώοι τις ἀνθρώπων τὸ κατ' ἦμαρ ὅπως / ἥδιστα πορσύνων· τὸ δ' ἐς αὔριον αἰεὶ / τυφλὸν ἕρπει.

611 Tutti quanti infatti pubblicano il frammento con i tre versi sofoclei del *Fr. 8* seguiti dai tre citati sopra. Radt (1977), p. 596, pubblica il frammento nella sezione *incertarum fabularum*.

612 Radt (1977), p. 444, nota ad 593.

613 725 F: τὰ γὰρ περιώσια πάντα / χρήματ' ἔχων οὐδεὶς ἔρχεται εἰς 'Αίδεω.

614 Eur. *Phoen.* 555-558: οὔτοι τὰ χρήματ' ἴδια κέκτηνται βροτοί, / τὰ τῶν θεῶν δ' ἔχοντες ἐπιμελούμεθα· / ὅταν δὲ χρῄζωσ' αὔτ' ἀφαιροῦνται πάλιν· / ὁ δ' ὄλβος οὐ βέβαιος ἀλλ' ἐφήμερος.

ἄνδρ' ἐς τὸν al posto di ἀνθρώπων. Pearson[615] cita tuttavia alcuni passi di autori classici in cui l'uso di ἀποβλέπειν tende ad avere valore transitivo. Nel greco più tardo, l'uso è ben attestato[616]. Se si deve intervenire in maniera congetturale, Pearson suggerisce di cambiare semplicemente ποτ' in πρός.

6 ὅστις : La lezione è quella dei manoscritti. Pearson propone di leggere φύλλοις τις[617], ritenendo necessaria un'allusione alle foglie del pioppo, in quanto questi versi sarebbero solo una ripresa particolare della famosa similitudine di Hom. Z 146[618].

Le proposte di Pearson e Gleditsch, non mi sembrano soddisfacenti. Porfirio sta parlando dell'αἴγειρος, e la citazione dei versi di Sofocle dovrebbe quindi avere come motivo centrale della similitudine il pioppo stesso, e non le sue foglie. Se si accetta la correzione di Pearson (il quale deve anche giustificare il colon ipercatalettico dell'ultimo verso[619]) e Gleditsch, la similitudine perde parte della sua efficacia, non alludendo più direttamente alla pianta stessa, ma alla condizione delle foglie, creando tutto un altro effetto figurativo. Credo quindi (come del resto Radt) che la lezione dei manoscritti vada conservata[620].

615 Pearson (1917), p. 237. Lo studioso cita l'uso passivo di ἀποβλέπεσθαι in Ar. *Eccl.* v. 726, l'agg. verbale ἀπόβλεπτος in Eur. *Hec.* v. 355 e l'uso coordinato con altri verbi transitivi in Dem. XIX, 256.

616 Cf. Philostr. *Vita Apoll.* V, 24; Luciano *Vit. auct.* 10; *Anth. Pal.* IX, 283.

617 Gleditsch propone φύλλοισιν e Jebb τις κλῶσιν.

618 Hom. Z 146 : οἵη περ φύλλων γενεή, τοῖς δὲ καὶ ἀνδρῶν.

619 Pearson (1917), p. 238.

620 Già Buchwald (1939), fr. 535, p. 39, ammoniva che le foglie avevano poco a che fare con il contesto (*...also ist es falsch, in Vs. 3 die Blätter zu suchen*).

Fr. 9 [= 380F Smith]
Stob. IV 36, 23 (V 873, 10-15 Hense)

Porfirio continua il commento a Hom. κ 510.

L'esegesi concerne gli ἰτέαι ὠλεσίκαρποι ed il frammento può essere diviso in due parti: nella prima (da ἥ ἰτέα a ὀνομάζει) Porfirio spiega perché Omero chiama il salice ὠλεσίκαρπος; nella seconda narra della proprietà che ha il frutto del salice di rendere sterili e di togliere la *libido.*

2-3 ἥ τε ἰτέα (...) ὀνομάζει: Queste frasi riecheggiano le parole di Teofrasto, il quale, alludendo allo stesso verso omerico commenta: «Ma il salice [dicono] lascia presto cadere il frutto, prima che sia cresciuto e portato a maturazione; perciò anche il poeta in modo non errato l'ha definito *quello che perde il frutto*»[621]. Anche Plinio riprende quasi alla lettera il passo di Teofrasto[622].

Il salice fiorisce, a seconda della specie, in marzo-aprile e fruttifica in maggio-giugno. Ha un frutto a capsula con piccoli grani avvolti da cotone (come annota bene Plinio in *Hist. Nat.* XXV, 56) che il vento disperde facilmente. Il fatto che i grani siano tanto piccoli e quindi difficilmente individuabili potrebbe avere alimentato la credenza che i salici non producono semenza o frutti. Bisogna comunque dire che i semi del salice sono generalmente sterili e la pianta di solito si riproduce attraverso i rami per via asessuale[623].

Aristotele (come già notato in precedenza[624]) annovera il salice ed il pioppo tra gli esseri che non portano nessun seme.

3: ὁ ποιητής: Si tratta di Omero, il quale in κ 510 definisce gli ἰτέαι ὠλεσίκαρποι.

[621] Theophr. *Hist. Plant.* III, 1, 3: 'Αλλὰ τὴν ἰτέαν ταχὺ προκαταβάλλειν πρὸ τοῦ τελείως ἁδρῦναι καὶ πέψαι τὸν καρπόν· διὸ καὶ τὸν ποητὴν οὐ κακῶς προσαγορεύειν αὐτὴν ὠλησίκαρπον.

[622] Plin. *Nat. Hist.* XVI, 110: *Ocissime autem salix amittit semen, antequam omnino maturitatem sentiat, ob id dicta Homero frugiperdia.* «Inoltre, il salice perde il seme molto presto, prima che sia del tutto soggetto a maturazione, perciò è stato definito da Omero *che perde i frutti*».

[623] Per queste spiegazioni si veda Sharples (1995), p. 157-160.

[624] Vedi *supra Fr. 8* comm. a l. 2.

3-5: καὶ μέντοι ἱστόρηται (...) ἀγόνους ποιεῖ (...) κατασβέννυσι τὸ σπέρμα: Negli *Scholia* ad Omero troviamo: «Dice Teofrasto nel [suo trattato sul]le piante che il succo del salice, bevuto, annienta il seme degli uomini»[625]. Questo passo non si ritrova in nessuna opera conservata di Teofrasto. La sterilità prodotta dal salice è riferita da Eliano: «Se uno spreme il frutto del salice e ne dà da bere il succo agli animali, nessuno di essi subisce danno, anzi crescono; se invece lo beve un uomo, il suo sperma perde la capacità riproduttiva e fecondatrice. Mi sembra che Omero, avendo indagato anche sui misteri della natura, abbia detto in un suo verso *e i salici che perdono i loro frutti* alludendo a questo fatto in modo enigmatico»[626].

Anche nei *Geoponica* troviamo menzione della sterilità provocata dai salici: «Democrito dice che il frutto del salice, triturato e mischiato al cibo delle bestie, ingrassa queste ultime. Ma se bevuto una volta pestato rende sterili gli uomini; per questo anche Omero dice *gli ontani*[627] *e i pioppi e i salici che perdono il frutto*»[628].

In Dioscoride[629] si ritrovano altri riferimenti a questa proprietà delle foglie e dei fiori dei salici di rendere sterili, ed anche in Isidoro[630].

Plinio, dopo aver citato il passo dell'*Odissea* afferma: «Le epoche successive hanno interpretato questa definizione in senso negativo, dal momento che i semi di salice risultano essere un far-

[625] *Schol. in Hom. Od.* κ 510, p. 476, 14 -16 Dindorf: φησὶ δὲ Θεόφραστος ἐν φυτικοῖς τὸν χυλὸν τῆς ἰτέας πινόμενον ἀφανίζειν τὴν γονὴν τῶν ἀνθρώπων.

[626] Ael. *Nat. An.* IV, 23: Καρπὸν δὲ ἰτέας εἴ τις θλιβέντα δοίη πιεῖν τοῖς ἀλόγοις, λυπεῖται ἐκεῖνα οὐδὲ ἕν, μᾶλλον δὲ καὶ τρέφεται· πιὼν δὲ ἄνθρωπος τὴν σπορὰν τὴν παιδοποιόν τε καὶ ἔγκαρπον ἀπώλεσε. Καί μοι δοκεῖ Ὅμηρος καὶ τὰ τῆς φύσεως ἀπόρρητα ἀνιχνεύσας εἶτα μέντοι καὶ ἰτέαι ὠλεσίκαρποι ἐν τοῖς ἑαυτοῦ μέτροις εἰπεῖν τοῦτο αἰνιττόμενος.

[627] Κλῆθροί τ' αἴγειροί: Evidente confusione di Hom. κ 510 (μακραί τ' αἴγειροι) con Hom. ε 64, o ε 239 (κλήθρη τ' αἴγειρος).

[628] *Geoponica*, XI, 13, 2 : ὁ δὲ Δημόκριτός φησιν, ὡς ὁ καρπὸς τῆς ἰτέας λειούμενος, καὶ ταῖς τροφαῖς τῶν κτηνῶν μιγνύμενος ταῦτα λιπαίνει. Ἡκπινόμενος δὲ λειανθεὶς ἀνθρώπους ἀγόνους ποιεῖ, ἐξ οὗ φησι καὶ Ὅμηρος· Κλῆθροί τ' αἴγειροί τε καὶ ἰτέαι ὠλεσίκαρποι.

[629] In Diosc. *Mat. Med.* I, 104 la sterilità è provocata dalle foglie; in Diosc. *Eupor.* II, 100, sono i fiori e le foglie.

[630] Isid. *Orig.* XVII, 7, 47. Il seme del salice rende sterili uomini e donne.

maco che provoca sterilità nella donna»[631]. Troviamo ὠλεσίκαρπος con il significato di «produttore di sterilià» ed in relazione con il grasso (come in Aristotele) anche in Cercida[632].

Particolarmente interessante è il commento di Eustazio[633]: «[Sono chiamati] salici che perdono il frutto o perché gettano via, dicono, il fiore prima che sia maturato, o perché quelli che bevono del loro fiore perdono il *frutto*[634] o diventano sterili, come narra Teofrasto»[635]. Eustazio fornisce dunque una duplice spiegazione del termine ὠλεσίκαρποι: I salici gettano via il fiore prima che sia maturato il frutto; bere il succo dei fiori causa la sterilità.

Queste interpretazioni del passo omerico nascono dall'ambiguità dell'aggettivo ὠλεσίκαρπος. La parola deriva dal verbo ὄλλυμι (distruggere; perdere) e καρπός (frutto). I lessici omerici traducono ὠλεσίκαρπος con *qui perd ses fruits* [Theil], *die Frucht verlierend*, *fruchtabwerfend* [Seiler, Capelle], *fruchtabstossend, fruchtverlierend* [Kaegi]. Il Liddell-Scott-Jones con *losing its fruit*. Chantraine[636] con *qui perd ses fruits*.

Il fatto che il salice perda il proprio frutto può avere causato l'interpretazione della sterilità della pianta stessa. Che il salice

631 Plin. *Nat. Hist.* XVI, 110 (cf. *supra* n. 622): *secuta aetas scelere suo interpretata est hanc sententiam, quando semen salicis mulieri sterilitas medicamentum esse constat.*

632 Cercida, fr. 5 Livrea [= P. Oxy. 1082 fr. 2 (vol. 8, London, 1911)]. Il fatto che il grasso sia menzionato da Aristotele appena prima del rifermento al salice è già stato notato da A. Platt, «Cercidas, fr. 2, II. 12», in *Class. Quart.* 6 (1912) p. 43. Per questo e gli altri riferimenti a Cercida si veda Sharples (1995), p. 158.

633 Eust. *In Od.* X 510 (t. 1 p. 391, 42-44 Stallbaum): Ὠλεσίκαρποι δὲ ἰτέαι ἢ ὅτι ἀποβάλλουσι φασὶ τὸ ἄνθος πρὶν ἢ πεπανθῆναι ἢ διότι οἱ πιόντες τοῦ κατ' αὐτὰς ἄνθους ὄλλουσι τὸν καρπὸν ἤτοι ἄγονοι γίνονται, ὡς καὶ Θεόφραστος ἱστορεῖ. Leggo πρὶν ἢ con Sharples (*FSH&G* II, 1993, p. 212), mentre Stallbaum ha πρινὴ.

634 καρπός può significare anche *seme* (cf. Xen. *Oec.* XVI, 12; Theophr. *Hist. Plant.* 1, 2, 1) o *figlio*, *progenie* (Eur. *Ion* 922, VT. *Gen.* 30, 2)

635 Esichio (*Lexicon*, sv. ὠλεσίκαρποι, vol. 4 p. 322. 57–8 Schmidt) fornisce una spiegazione analoga, ma senza citare Teofrasto : ὠλεσίκαρποι· αἱ ἰτέαι, διὰ τὸ ταχέως ἀποβάλλειν τὸν καρπόν. ἢ ὅτι πινόμενος ὁ καρπὸς ἀγόνους ποιεῖ.

636 Chantraine (1999) sv. ὄλλυμι, p. 793.

invece causi la perdita del frutto altrui (i.e. di chi ne consuma una pozione), ha indotto a credere alla facoltà che possiede questa pianta di rendere sterili (come ci dice Eustazio[637]).

La credenza che il salice produca sterilità potrebbe dunque derivare in parte da un'ambigua interpretazione del verso di Omero[638] ed in parte da una cattiva interpretazione del passo di Aristotele[639], nel quale salici e pioppi sono descritti come improduttivi e le cause dell'improduttività sono le stesse addotte per alcuni animali.

5: καὶ μαραίνει τὴν γόνιμον ὁρμήν: In alcuni casi il salice è posto in relazione con la soppressione della libido, e non con la sterilità (anche se i due termini sono spesso confusi). Molti sono gli autori cristiani, antichi e medievali, che associano il salice all'assenza di libido[640]. Esemplare è un passo di Metodio di Olimpo in cui il salice è considerato come un simbolo di verginità: «Dappertutto infatti le divine scritture considerano il salice come un simbolo della verginità, poiché invero il suo fiore, fatto macerare nell'acqua, se bevuto, spegne tutto ciò che fa ribollire per la copula e l'eccitazione, fino ad ottenere una sterilità completa e a rendere improduttivo ogni sforzo di procreazione; come ha rivelato anche Omero, che per questo motivo ha chiamato i salici *quelli che perdono il frutto*»[641].

Plinio, che consacra tre capitoli[642] alle proprietà medicinali del salice, scrive: «Le foglie, triturate finemente ed assunte in pozio-

[637] Cf. *supra* n. 633.

[638] Si pensi alla già citata testimonianza di Plin. *Nat. Hist.* XVI, 110.

[639] *Gen. An.* I, 18 726a 7

[640] E.g. Girolamo *in Zac.* 3, 14, *PL* 25, 1537. Per l'utilizzazione di questo concetto da parte degli autori cristiani cf. Rahner (1932), p. 231– 253.

[641] *De Castitate*, IV, 3, 99 (p. 130. 17–134. 5 Musurillo–Debidour, Sources Chrétiennes No 95, Paris, 1963): Ἐν τύπῳ γὰρ τῆς παρθενίας τὴν ἰτέαν πανταχοῦ παραλαμβάνουσιν αἱ θεῖαι γραφαί, ἐπειδήπερ τὸ ἄνθος αὐτῆς εἰς ὕδωρ ἀποτριβὲν ἐάν ποθῇ, πᾶν ὅσον εἰς ὀχείας ἀναζεῖ καὶ ἐρεθισμοὺς ἀποσβέννυσιν ἔστ᾽ ἂν εἰς ἄρδην ἀποστειρώσῃ καὶ ἄγονον ἀπεργάσηται πᾶσαν τὴν ἐπὶ παιδοποιῖαν φοράν· ὥσπερ δὴ καὶ Ὅμηρος ἐμήνυσε, διὰ τοῦτο καλέσας ὠλεσικάρπους τὰς ἰτέας. Cf. anche Phot. *Bibl.* cod. 237, p. 308 b 33–39 Bekker.

[642] Plin. *Nat. Hist.* XXIV, 56-58.

ne, contengono l'intemperanza erotica, ma, se prese troppo spesso, sopprimono totalmente le pulsioni sessuali»[643].

Porfirio spiega il termine ὠλεσίκαρπος con il fatto che il salice getta via il frutto prima che sia maturato. In seguito menziona anche la proprietà che ha il frutto di rendere sterili, se assunto con il vino (particolare questo che non riscontriamo in nessun altro autore). Infine riferisce della facoltà di annientare la libido. Il commento a questo verso omerico, anche se pervenutoci in maniera frammentaria, mostra che il filosofo di Tiro tende ad essere abbastanza esaustivo nelle sue esegesi. Infatti sono menzionati tutti gli aspetti legati al salice ad alle sue proprietà che egli ha potuto attingere dalle varie fonti appena citate.

[643] Plin. *Nat. Hist.* XXIV, 58: *folia contrita et pota intemperantiam libidinis coercent atque in totum auferunt usum saepius sumpta.*

Appendici

I. Prosopografia
II. I frammenti 381, 382, 383 Smith
III. Testi relativi allo Stige
IV. Bibliografia
V. Tavola sinottica dei frammenti

APPENDICE I
PROSOPOGRAFIA

Apollodoro ['Ἀπολλόδωρος]

Erudito [γραμματικός] greco, figlio di Asklepiades, nato ad Atene (da cui l'appellativo di ὁ Ἀθηναῖος. Attivo nel II a.C. (nato attorno al 180).

Allievo attorno al 150 dello Stoico Diogene di Seleucia (o di Babilonia) ad Atene, lavora in seguito per molti anni ad Alessandria, accanto ad Aristarco. La *Suda* lo indica come allievo di Aristarco e di Panezio. Lasciata Alessandria (al più tardi nel 146) per sottrarsi alla violenza di Tolemeo VIII, si reca a Pergamo (i suoi Χρονικά, sono dedicati ad Attalo II Filadelfo) dove resta fino al 138 o al 133[1]. Alla fine del regno degli Attalidi ritorna ad Atene. Incerta è la data della sua morte (probabilmente ad Atene dopo il 110 a.C.).

Delle sue opere restano solo frammenti.

Gli sono attribuiti dei libri sui poeti Sofrone [Περὶ Σώφρονος] ed Epicarmo [Περὶ 'Επιχάρμου]. Scritti sull'Etimologia ['Ετυμολογίαι]. Un libro sulle Etere. Un commento in 12 libri al *Catalogo delle navi* dell'Iliade [Περὶ τοῦ τῶν νεῶν καταλόγου].

Le sue opere maggiori sono quelle di carattere storico-religioso:

le *Cronache* [Χρονικά] scritte in trimetri giambici, sono un riassunto della storia del mondo dalla presa di Troia fino all'anno 119 e sono un adattamento, non scevro di brillanti modifiche, di

[1] Queste poche informazioni sicure sulla vita e le *Cronache* di Apollodoro si trovano in un lungo passo del prologo della Περιήγησις (v. 16-49) dello pseudo Scymnos, un geografo che visse verso il 100 a.C. (*GCM* I, p. 196-197 [= *FGrHist* 244 T 2]; cf. M. Korenjak, *Die Welt-Rundreise eines anonymen griechischen Autors* ("Pseudo-Skymnos"), Hildesheim-Zürich-New-York, 2003, p. 22-25 e commento). La tradizione biografica della *Suda* che presenta Apollodoro come un discepolo di Panezio (*Suda*, s.v. ' Ἀπολλόδωρος, t. I p. 305, 30-33 Adler [=*FGrHist* 244 T1 = Panétius, fr. 148 Van Straaten= T. 43 Alesse]) è errata, in quanto essi furono contemporanei ed entrambi allievi di Diogene di Babilonia. Da un passo dell' *Ind. Stoic. Herc.* di Filodemo (*PHerc.* 1018, col. LXXIX Dorandi [= Panétius fr. 149]) possiamo solamente dedurre che Panezio e Apollodoro si conoscessero personalmente.

un'opera di Eratostene [le Χρονογραφίαι]. Largamente utilizzate in seguito (Diogene Laerzio le utilizzava come fonti per le vite dei filosofi antichi) ed ampliate[2].

Un trattato *Sugli dèi* [Περὶ θεῶν] in 24 libri, che costituisce sicuramente la sua opera più importante. Panoramica completa del Pantheon e della religione greca, con largo uso dell'analisi etimologica dei nomi e degli epiteti di dèi e luoghi. La metodologia di quest'opera induce a pensare ad influssi stoici[3].

Bibliografia:

Schwartz, in *RE*, I 2 (1894) s.v. Apollodoros 61) coll. 2855-2886.
Jacoby, *FGrHist* 244.
R. Pfeiffer, *History of classical scholarship from the beginnings to the end of the Hellenistic age*, Oxford, 1968, p. 252-266 [trad it. a cura di M. Gigante, Napoli, 1973, p. 387-403].
T. Dorandi, s.v. Apollodore d'Athènes, in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, I, Paris, 1989, p. 272-274.
F. Montanari, in *Neue Pauly*, 1996, s.v. Apollodoros, 858-860.

Apollonio di Tiana ['Ἀπολλώνιος ὁ Τυανεύς]

Sapiente neopitagorico.

Secondo l'unica trattazione completa che possediamo, *Intorno ad Apollonio di Tiana*[4] [Τὰ ἐς τὸν Τυανέα 'Απολλώνιον] di Filostrato (vissuto all'epoca di Settimio Severo[5]), nacque a Tiana in Cappadocia, a quanto sembra all'inizio dell'era cristiana, e visse fino al Principato di Nerva.

[2] Per un maggiore approfondimento sulle *Cronache*, si veda Dorandi, s.v. Apollodore d'Athènes, in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, I, Paris, 1989, p. 272-274.

[3] Per il Περὶ θεῶν (e le altre opere minori) si vedano in particolare Jacoby, *FGrHist* 244; R. Pfeiffer, *History of classical scholarship from the beginnings to the end of the Hellenistic age*, Oxford, 1968, p. 257-266.

[4] Comunemente citato come *Vita di Apollonio di Tiana.*

[5] La tradizione conserva notizie e opere relative a quattro scrittori di nome Filostrato, vissuti fra il II e il III sec.d.C e tutti appartenenti ad una medesima famiglia di Lemno, sebbene i loro rapporti di parentela non siano più ricostruibili con certezza. Altrettanto controversa, già per la critica antica, risulta l'attribuzione all'uno o all'altro di alcune tra le opere del cosiddetto *Corpus Philostrateum*: ma è sicuro che lo scritto su Apollonio si deve al secondo Filostrato, il quale visse dal 165/70 circa al 244/49.

La sua vita fu quella di un maestro ascetico ed errante; possedeva poteri straordinari, visitò terre remote, compresa l'India, fu in pericolo di vita sotto Nerone e nuovamente sotto Domiziano, e previde con la sua chiaroveggenza la morte di questi[6].

Filostrato non è affatto attendibile e le allusioni in altri autori sono scarse, ma non si può dubitare dell'esistenza di Apollonio né delle sue dottrine pitagoriche. Ierocle di Nicomedia, scrittore anticristiano, paragonò Apollonio a Cristo, il che provocò una risposta di Eusebio, il *Contro Ierocle*, pervenutaci.

La *Suda*[7] menziona sei opere di Apollonio:

Iniziazioni o Sui Sacrifici [Τελεταὶ ἢ περὶ θυσιῶν], menzionato da *Vita Apoll.* III 41; IV 19, la cui autenticità è contestata da Bowie[8]. Si tratta di una condanna di tutti i sacrifici, della valorizzazione della preghiera interiorizzata, offerta al Dio supremo; l'influenza pitagorica è evidente. *Testamento* [Διαθήκη], menzionato anche da *Vita Apoll.* I, 3 e VII, 35. *Vaticini* [Χρησμοί], che secondo E. Meyer[9] sarebbe il Περὶ μαντείας ἀστέρων segnalato da Filostrato in *Vita Apoll.* III, 11. *Lettere* [Ἐπιστολαί]. Se il fatto che Apollonio abbia scritto delle lettere non è in discussione, l'autenticità di quelle che ci sono pervenute risulta comunque difficile da stabilire[10]. *Vita di Pitagora* [Πυθαγόρου βίος], ignorata da Filostrato ma di cui si trovano allusioni in Porfirio, *Vita Pyth.* 2, e Giamblico, *Vita Pyth.* XXXV 254-264. *Inno alla Memoria* [Ὕμνος εἰς μνημοσύνην], menzionato in *Vita Apoll.* I, 14.

Tra le opere non menzionate dalla *Suda* troviamo un Περὶ μαντείας ἀστέρων (cf. *Vita Apoll.* III, 41), rigettato da Bowie[11], e una Ἀπολογία (cf. *Vita Apoll.* VIII, 7) considerata da tutti i filologi come inautentica.

[6] Cf. *Vita Apoll.* VIII, 25-6; cf. Dio.Cass. LXVII, 18.

[7] *Suda*, s.v.' Ἀπολλώνιος, t. I, p. 307, Adler.

[8] E. L. Bowie, "Apollonius of Tyane, Tradition and Reality", in *ANRW* II 16.2 (1978), p. 1688-1691.

[9] E. Meyer, "Apollonios von Tyana und die Biographie des Philostratos", *Hermes* 1917, p. 389.

[10] Per testi, traduzioni e relativi problemi, si vedano le opere di R.J. Penella e F. Lo Cascio citate *infra* nella Bibliografia.

[11] E. L Bowie, "Apollonius of Tyane, Tradition and Reality", in *ANRW* II 16.2 (1978), p. 1676 n. 90.

Bibliografia:

E. L Bowie, "Apollonius of Tyane, Tradition and Reality", in *ANRW* II 16.2 (1978), 1652-99 (con ricca bibliografia).
R. J. Penella, *The letters of Apollonius of Tyana*, coll. "Mnemosyne Suppl." 56, Leiden 1979, x-146 p.
Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, a cura di D. Del Corno, Milano, 1982.
Apollonio Tianeo, *Epistole e frammenti*, a cura di F. Lo Cascio, Palermo, 1984.
M. Dzielska, *Apollonius of Tyana in legend and history*, Roma, 1986.
P. Robiano, s.v. *Apollonius de Tyane*, in R. Goulet (ed), *Dictionnaire des philosophes antiques*, I, Paris, 1989, p. 289-294.
J. J. Flinterman, *Power, Paideia and Pythagoreanism, greek identity, conceptions of the relationships beteween philosophers and monarchs and political ideas in Philostratus'Life of Apollonius,* Amsterdam, 1995.

Bardesane [Βαρδισάνης; in siriaco **Bar Daisan]**

Filosofo e poeta.

Nato nel 154 da genitori pagani fuggiti dal paese dei Parti, B. fu educato alla corte di Edessa con il futuro re Abgar IX il grande, col quale restò sempre in amicizia. Qui si formò con una solida cultura ellenistica ed assimilò le conoscenze cosmologiche che avrebbe integrato in seguito nella sua opera. In gioventù si convertì al cristianesimo, prima di aderire allo gnosticismo. Giulio Africano, che accompagnò l'imperatore Settimio Severo alla corte di Abgar IX a Edessa, dice che Bardesane era un abile arciere. La *Vita di Abercio* mette in rilievo la sua nobiltà e la sua ricchezza. Eusebio celebra la sua competenza in astrologia e la sua conoscenza del siriaco e del greco. Sappiamo anche grazie ad Efrem di Nisibe che egli era musicista e componeva degli inni. Quando nel 216 Caracalla si impossessò di Edessa, sembra che Bardesane sia dovuto partire in esilio in Armenia. È in questo periodo che avvengono i contatti con gli indiani e che ottiene informazioni sull'induismo. Muore nel 222[12].

Tra gli scritti si possono citare:

Un libro *sull'India*; un *trattato di Astronomia*; delle *Dissertazioni Apologetiche* (in particolare contro lo Gnostico Marcione).

[12] Per i riferimenti esatti ai luoghi citati cf. J. Teixidor, s.v. Bardesane de Syrie, in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes antiques*, II, Paris, 1994, p. 54-56.

All'incirca 150 *inni*, in versi, scritti per assicurare la diffusione della sua dottrina presso la gente, dei quali restano solo pochi frammenti raccolti nelle citazioni che ne fa Efrem di Nisibe (nemico accanito di Bardesane e dei suoi allievi).

Il *Libro delle leggi dei paesi*, scritto dal suo discepolo Filippo, è il più antico trattato conosciuto della letteratura siriaca. Si tratta di un dialogo filosofico-religioso sull'astrologia e il destino tra Bardesane e un marcionita di nome Avida, prezioso per conoscere la dottrina di Bardesane.

Questa dottrina comporta una cosmologia, nella quale convergono la speculazione giudaica sui primi capitoli della *Genesi* e l'astrologia Caldaica. Su questa cosmologia si articola un'antropologia, in una sintesi perfettamente coerente.

I suoi concetti filosofico-religiosi prolungarono la loro esistenza nella comunità dei Bardesaniti, fondata da Bardesane stesso e i suoi allievi e ancora attestata ad Edessa nell'VIII secolo.

Da un secolo a questa parte, molte ipotesi contraddittorie sono state formulate sulla natura di queste opere e sulla personalità del loro autore.

Gnostico, cristiano appassionato di astrologia, eretico umanista. Per il momento è ancora difficile sapere chi fosse realmente Bardesane.

Bibliografia:

H. H. Schaeder, "*Bardesanes von Edessa in der Ueberlieferung der griech. und der syr. Kirche*", in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, LI (1932).
D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premièrs siècles*, Louvain, 1945, p. 228, n. 1 (ricca bibliografia).
L. Cerfaux in *RAC* I (1950), s.v. Bardesanes, 1180-1186.
H. J. W. Drijvers, *The Book of the Laws of Countries*, Assen, 1965.
H. J. W. Drijvers, *Bardesanes of Edessa*, Assen, 1966.
G. Levi Della Vida, *Pitagora, Bardesane e altri studi siriaci*, (a cura di R. Contini), Roma, 1989.
H. J. W. Drijvers, in *Theol. RE* V (1980), s.v. Bardesanes, 206-212 (buona bibliografia).
J. Teixidor, *Bardesane d'Edesse, la première philosophie syriaque*, Paris, 1992.
J. Teixidor, s.v. Bardesane de Syrie, in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, II, Paris, 1994, p. 54-63.
F. Winter, *Bardesanes von Edessa über Indien*, Thaur bei Innsbruck, 1999.

Cronio [Κρόνιος]

Nel *De antro nympharum*[13], Porfirio presenta Cronio come ἑταῖρος di Numenio e i due sono in molti passi citati insieme. Nella *Vita di Plotino*[14] si dice che i loro ὑπομνήματα venivano letti, in funzione del soggetto, durante le lezioni di Plotino.

Sempre secondo la *Vita Plotini*[15], Longino, nella prefazione del suo libro *Sul fine* [Περὶ τέλους], asseriva che gli scritti di Plotino sui principi di Pitagora e di Platone erano molto più precisi di quelli di Numenio, di Cronio, di Moderato e di Trasillo. Secondo Porfirio[16], Origene «frequentava gli scritti di Numenio, di Cronio, di Apollodoro, di Longino, di Moderato, di Nicomaco e degli uomini celebri presso i pitagorici».

Cronio è menzionato con Numenio anche da Arnobio[17]; con Numenio e Arpocrazione da Giamblico[18]; con Numenio e Amelio da Siriano[19]. Secondo quest'ultimo, questo trio di filosofi era da annoverarsi fra i migliori tra i platonici[20]. Nemesio lo cita fra οἱ ἀπὸ Πλάτωνος[21].

Di Cronio, definito a volte come platonico[22], a volte come pitagorico[23], si conosce il titolo di una sola opera, *Sulla palingenesi* [Περὶ παλιγγενεσίας][24], nella quale, secondo Nemesio, con un'interpretazione allegorica avrebbe contestato la metempsicosi nei corpi degli animali[25]. Stando a quanto riferisce Proclo, Cronio fu autore se non di un vero e proprio commento, per lo meno di

[13] *De antro* 21, p. 64, 20-21.

[14] *Vita Plot.* 14, 11.

[15] *Ibid.* 20, 74.

[16] Citato da Eusebio, *Hist. Eccl.*, VI 19, 8.

[17] *Adv. Nat.* II 11: "*Vos Platoni, vos Cronio, vos Numenio vel cui libuerit creditis: nos credimus et adquiescimus Christo*".

[18] *De An. ap.* Stob. *Anth.* I, 49, p. 375, 14-16, e I, 49, p. 380, 17-19 Wachsm.

[19] *In Metaph.* p. 109, 12 Kroll.

[20] *Ibid.* 11-12.

[21] *De nat. hom.* 2, 116, p. 34, 24 Morani.

[22] Cf. nota precedente.

[23] Cf. *Fr. 1*, 8.

[24] Cf. Nemesio, *De nat. hom.* 2, 117, p. 35, 4-5 Morani.

[25] *Ibid.* p. 35, 2-5 Morani.

una serie di discussioni sulla *Repubblica* di Platone, dove avrebbe applicato alle sue interpretazioni il metodo allegorico[26].

Poco sappiamo sulla dottrina di Cronio, che doveva verosimilmente avvicinarsi a quella del medio Platonismo del I-II secolo d.C. Secondo Siriano[27] egli sosteneva che l'intelligibile, così come il sensibile, partecipava delle forme, posizione che si avvicina a quelle di Numenio e di Amelio sullo stesso soggetto. Giamblico nel suo *de Anima*[28] lo accosta due volte a Numenio sulla questione dell'origine del male nell'anima e su quella dell'entrata dell'anima nella materia.

C. P. Jones[29], accetta l'identificazione già proposta da Dillon[30] (e prima di lui Bernays) con il Cronio cui Luciano dedica il suo scritto *La morte di Peregrino* (scritto nel 165).

Bibliografia:

E. A. Leemans, *Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten*, coll. «Académie royale de Belgique, Classe des Lettres, Mémoires» 37, 2, Bruxelles 1937, p. 153-157.

F. Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956, p. 419-425; 438; 464; 517-520.

J. Dillon, *The Middle Platonists. A study of Platonism 80 b. C. to A.D. 220*, London, 1977, p. 362; 379-380.

K. Praechter in *RE* XI 2 (1922) s. v. Kronios 3) 1978-1982.

L. Brisson, "Prosopographie" in L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet, D. O'Brien, *Porphyre, La vie de Plotin*, I, p. 91, Paris, 1982.

R. Lamberton, *Homer the Theologian*, Berkeley/Los Angeles, 1986.

Porfirio, *L'Antro delle Ninfe*, ed. L. Simonini, Milano, 1986 (rist. 2006), p. 89, nota 3; *passim*.

J. Whittaker, s.v. Cronios *RE3*, in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, II, Paris, 1994.

26 Cf. *In Remp.* II, p. 22, 20-23, 5, e *ibid.* p. 110, 2-7 Kroll.

27 *In Metaph.* p. 109, 12 sgg. Kroll.

28 Cf. nota 18.

29 C. P. Jones, *Culture and Society in Lucian*, London, 1986, p. 20, n.77.

30 J. Dillon, *The Middle Platonists*, London, 1977, p. 362.

Filone di Eraclea [Φίλων ὁ Ἡρακλεώτης]

Dalla citazione del *Fr.* 6 [=Stobeo I 49, 52] apprendiamo che Filone di Eraclea visse all'epoca del suo ben più conosciuto concittadino Ninfide [Νύμφις] (e cioè nel III secolo a.C.), al quale indirizzò lo scritto *sui prodigi* [Περὶ θαυμασίων].

A parte il passo di Porfirio citato da Stobeo tutto ciò che sappiamo di quest'opera ci proviene da una notizia della *Suda*, la quale indica che l'opera era suddivisa in libri, all'interno dei quali vi era un'altra suddivisione in lettere[31].

Nonostante la prossimità dei contenuti questo Filone non è da confondere con il Filone autore di un'opera sulle sette meraviglie (Περὶ τῶν ἑπτὰ θεαμάτων) datata tra il IV e il VI secolo d.C[32].

Bibliografia:

R. Laqueur in *RE* XX 1 (1941) s. v. Philon 42) coll. 50-51.

Licinnio [Λικύμνιος]

Poeta ditirambico e retore di Chio. Floruit 420 ca. avanti Cristo. Appartenente alla scuola di Gorgia, fu maestro (o allievo) di Polo[33]. Aristotele afferma che le sue opere erano fatte più per la lettura che per la recitazione[34] e ne critica l'introduzione di vane e pretenziose distinzioni tra le varie parti del discorso[35].

Citazioni di Licinnio si trovano in Ateneo[36], Dionigi d'Alicarnasso[37] e altri[38].

[31] *Suda*, s.v. Παλαίφατος, t. IV, p. 9, 1-5 Adler: Παλαίφατος, Ἀβυδηνός, (...) · παιδικὰ δὲ Ἀριστοτέλους τοῦ φιλοσόφου, ὡς Φίλων ἐν τῷ ε̅ι̅ στοχείῳ τοῦ περὶ παραδόξου ἱστορίας βιβλίον α´, καὶ Θεόδωρος ὁ Ἰλιεὺς ἐν δευτέρῳ Τρωικῶν.

[32] Cf W. Kroll, in *RE* XX 1 (1941) s.v. Philon 49) coll. 54-55.

[33] L'ambiguità nascerebbe da una diversa interpretazione di un passo del *Fedro* [cf. Plat. *Phaedr.* 267c]. Sulla questione si veda M. Narcy, s.v. Licymnios de Chios, in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, IV, Paris, 2005, p. 106.

[34] *Rhet.* III 1413b 14.

[35] *Ibid.* 1414b 15-17.

[36] XIII, 564 c-d.

[37] *Opusc.*, passim.

[38] Cf. *PMG* 768-773.

I pochi frammenti rimasti[39] (un'apostrofe a Hygieia; una descrizione di Hypnos che addormenta Endimione senza chiudergli gli occhi) non possono essere attribuiti con certezza a nessuna opera.

Bibliografia:

T. Bergk, *Poetae Lyrici Graeci*, Leipzig, 1853², p. 985-986.
T. Bergk, *Poetae Lyrici Graeci*, pars III, *Poetae Melici*, Teubner, 1882 (1914 ed. ampl. J. Rubenbauer), p. 598 sgg.
Aulitzky in *RE*, XIII 1 (1926) s.v Likymnios, col. 541.
L. Radermacher (ed.), *Artium Scriptores. Reste der voraristotelischen Rhetorik*, Wien, 1951; p. 117-119.
D. L. Page, *Poetae Melici Graeci*, Oxford, 1962, p. 396-398.
D. A. Campbell (ed.), *Greek Lyric*, t.V, Cambridge, London 1993, p. 32-39.
E. Robbins, in *N.P.*, VII (1999) s.v. Likymnios [2], col. 190.
M. Narcy, s.v. Licymnios de Chios, in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, IV, Paris, 2005.

Melanippide [Μελανιππίδης]

Poeta ditirambico di Melos.

La *Suda*[40] distingue due poeti di questo nome, ma ne esistette probabilmente soltanto uno[41], attivo dal 480 a.C circa fino alla sua morte alla corte di Perdicca di Macedonia. La sua fama è attestata da Senofonte[42]. Egli modificò la struttura del Ditirambo con l'introduzione delle ἀναβολαί o assoli lirici in luogo dell'antistrofe[43], ed è menzionato da Ferecrate[44] come un innovatore musicale ed un corruttore della musica tradizionale del Ditirambo.

Delle sue opere ci restano brevi frammenti:

Le *Danaidi* [Δαναΐδες]; il *Marsia* [Μαρσύας], dove Atena getta via il flauto inorridita perché le deforma le guance e la *Persefone* [Περσεφόνη].

[39] Vedi *PMG* 769-771.

[40] *Suda*, s.v. Μελανιππίδης, t. III, p. 350, 15-21 Adler.

[41] Il *Marmor Parium* attesta una vittoria alle Dionisie ateniesi nel 494/3, e ciò induce parte della critica a dare ragione alla notizia della *Suda* (p. es B. Zimmermann in *OCD* s.v. Melanippides 1), 1996).

[42] Cf. *Mem.* I, 4, 3.

[43] Cf. Aristotele, *Rhet.* III 1409b.

[44] Cf. *PCG* VII 155.

Meleagro incluse alcune composizioni di Melanippide nella *Ghirlanda*[45], chiamandole "inni".

Bibliografia:

T. Bergk, *Poetae Lyrici Graeci*, Leipzig, 1853^2, p. 980-983.
T. Bergk, *Poetae Lyrici Graeci*, pars III, *Poetae Melici*, Teubner, 1882 (1914 ed. J. Rubenbauer), p. 589 sgg.
P. Maas, in *RE* XV 1 (1931) s.v. Melanippides 2), coll. 422-423.
D. L. Page, *Poetae Melici Graeci*, Oxford, 1962, p. 393 sgg.
D. F. Sutton, *Dithyrambographi Graeci*, 1989, p. 43 sgg.
M. L. West, *Ancient Greek Musik*, Oxford, 1992, 205, *passim.*
B. Zimmermann, *Dithyrambos*, 1992.
D. A. Campbell (ed.), *Greek Lyric*, t.V, Cambridge, London 1993, p. 14-29.
G. Ieranò, *Il ditirambo di Dioniso, le testimonianze antiche*, Pisa, Roma, 1997.

Sofrone [Σώφρων]

Mimografo siracusano, attivo dopo la prima metà del V secolo a.C.

I suoi mimi si dividevano, a seconda dell'argomento in ἀνδρεῖοι [maschili] e γυναικεῖοι [femminili]. Di essi possediamo circa 170 brevi frammenti, per lo più citati dai grammatici per illustrare il dialetto dorico.

Tra gli ἀνδρεῖοι si possono ricordare il *Pescatore di tonni* [Θυννοθήρας] e la "*Disputa tra il pescatore e il contadino*" [῾Ωλιεύς (scl. ὁ ἁλιεύς) τὸν ἀγρώταν]; tra i γυναικεῖοι le *Cucitrici* [᾽Ακέστριαι], le *Donne a colazione* [Συναριστῶσαι] e *le Donne che vantano di tirar giù la luna*, ossia *Le maghe* [ταὶ γυναῖκες αἳ τὰν θεόν [scl. Ecate] φαντι ἐξελᾶν].

I mimi di Sofrone sono scritti in una specie di prosa ritmica[46]. I loro soggetti erano presi dalla vita quotidiana. Sofrone, che fu probabilmente il primo scrittore a dare forma letteraria al mimo, era grandemente ammirato da Platone[47].

[45] *Anth. Pal.* IV, 1, 7.

[46] Cf. *Schol. Greg. Naz.* (in Kaibel, *CGF* p. 153 [=*PCG* I, test. 19, p. 190 Kassel-Austin]): "οὗτος γὰρ μόνος ποιητῶν ῥυθμοῖς τισι καὶ κώλοις ἐχρήσατο (...)"

[47] Cf. Duride di Samo, *FGrH* 76 F72.

Eroda forse e Teocrito certamente risentirono molto del suo influsso; uno scolio a Teocrito afferma che questi adattò [μεταφέρει] un mimo di Sofrone[48].

Bibliografia:

G. Kaibel, *Comicorum Graecorum Fragmenta*, Berlin, 1899; p. 152-181.
P. Colombo, *Il Mimo di Sofrone e di Senarco*, 1934.
A. Olivieri, *Frammenti della Commedia greca e del Mimo nella Sicilia e nella Magna Grecia*, 1946-7.
R. Kassel – C. Austin (edd.), *Poetae Comici Graeci*, I, Berlin-New York, 2001, p. 187 sgg.
J. H. Hordern, *Sophron's Mimes*, Oxford, 2004.

[48] Cf. *Scolii a Teocrito* 2 e 15 all'inizio.

APPENDICE II
I FRAMMENTI 381, 382, 383 SMITH

Nella sua edizione dei frammenti di Porfirio A. Smith ne pubblica tre sotto la definizione di *Excerpta apud Stobaeum ex ignoto Porphyrii opere*. Si tratta dei frammenti 381, 382 e 383, tramandati da Stobeo nello stesso ordine, e rispettivamente in I 49, 59; I 49, 60; I 49, 61. Il 381F nello Stobeo porta la menzione Πορφυρίου; il 382F e il 383F hanno τοῦ αὐτοῦ (cioè, apparentemente, di Porfirio [Πορφυρίου] come i precedenti). L'attribuzione di questi frammenti è controversa. Sandbach e Bernardakis includono i frammenti 382 e 383 nelle loro edizioni, attribuendoli a Plutarco: si tratterebbe o di citazioni dirette di Plutarco, oppure di passi di Plutarco citati indirettamente da Porfirio in uno dei suoi scritti[1]. Secondo Sandbach l'errata attribuzione a Porfirio si può spiegare in due maniere: nello Stobeo, dopo il 381F doveva figurare un estratto di Plutarco, andato nel frattempo perduto, per cui le attribuzioni τοῦ αὐτοῦ dei due frammenti successivi si riferirebbero ad un'opera di Plutarco. Oppure, i tre frammenti appartengono effettivamente ad uno scritto di Porfirio, il quale cita passi di Plutarco senza menzionarlo direttamente (per lo meno non negli estratti riportati da Stobeo). In ogni caso, sia per Sandbach che per Bernardakis, i frammenti 382 e 383 Smith sono sicuramente di Plutarco, per stile, vocabolario e ritmo[2].

Il frammento 382 riporta un'interpretazione allegorica di Hom. κ 239-40 in cui Circe trasforma in animali i compagni di Odisseo; mentre nel 383F l'allegoresi porta sull'interpretazione della pianura Elisia menzionata in Hom. δ 563-564. Indipendentemente dall'attribuzione del 381F (per il quale la paternità porfiriana non sembra essere in dubbio), questi due frammenti dovrebbero appartenere alla stessa opera di un unico autore[3]

[1] I frammenti 382 e 383 Smith sono rispettivamente i numeri 146d e 146b in Bernardakis (ed.), *Plutarchi Fragmenta*, Lipsiae, 1896, e 200-201 in Sandbach (ed.), Plutarchus, *Moralia*, vol. VII, Lipsiae, 1967.

[2] Cf. Sandbach (1969), p. 366-368.

[3] Il 383F comincia con πάλιν αἰνιττόμενος (...) ὑπεδήλωσεν.

(dato che il 383F sembra proseguire nell'esegesi allegorica omerica cominciata nel 382F) e quindi le considerazioni a proposito dell'uno, devono per forza valere per l'altro.

Il problema dell'attribuzione di questi ultimi due frammenti è stato affrontato sistematicamente da Deuse[4], per il quale i testi in questione integrano parecchi elementi preplotiniani, sviluppando una complessa teoria che pare in contrasto con il pensiero altrove espresso da Porfirio. La difficoltà maggiore consiste nel conciliare la possibilità che le anime umane si reincarnino in corpi animali (espressa nel 382F) con le altre testimonianze, dirette o indirette, che indicano come Porfirio negasse questa possibilità. Dai testi analizzati da Deuse[5] risulta che secondo Porfirio l'anima umana è soggetta a molteplici rinascite in un corpo umano, fino a quando, purificata da una vita consacrata all'intelletto, essa non ritorni alla sua origine. Le affermazioni di Platone riguardo alla vita animale che conduce un'anima abbandonata alle passioni devono pertanto essere interpretate in senso metaforico. La posizione di Porfirio differisce quindi da quella di Plotino[6], per il quale l'anima poteva passare in corpi animali, ma non introduce nulla di nuovo nella tradizione platonica, dato che anche gli *Oracoli caldaici* (largamente usati da Porfirio nel *De regressu animae*) negano la reincarnazione di anime umane in corpi animali[7]. Il frammento 382 presenta altri elementi dottrinali preplotiniani: L'anima è definita «incorruttibile nella sua natura ed eterna», ma non impassibile [ἀπαθής], né immutabile [ἀμετάβλητος]; inoltre, nonostante la menzione esplicita del νοῦς figuri nel passo omerico commentato[8], non c'è nessuna allusione, nel commento, alla dottrina del rapporto tra anima ed intelletto, che è un tema fondamentale in Porfirio[9]. Queste posizioni sembrano più vicine a

[4] W. Deuse (1983) p. 129-167. Si veda anche Dörrie - Baltes (2002, 2), commento a *Bst.* 176, 4 [=383F], p. 330-334.

[5] I testi presi in esame da Deuse (1983, p. 129-134) sono Porph. *De regr.* 300F Smith [= Aug. *De civ.* X, 30, 1-10; 16-20]; Porph. 448F Smith [= Aen. Gaz. *Theophr.* p. 12, 1-25 Col.]; 447F Smith [= Nem. *De nat. hom.* 2, 115-118, p. 34, 18-35, 11 Morani]; 446F Smith [= Iambl. *De an.* ap. Stob. I 49, 37]; Calc. *In Tim.* 198, p. 219, 4-14.

[6] Cf. Plot. *Enn.* III 4, 2, 15-30; IV 3, 12.

[7] Cf. *Orac.* Fr. 160.

[8] Si tratta di Hom. κ 239-240.

[9] Cf. Deuse (1983), p. 141-145.

Plutarco che a Porfirio, ma quest'ultimo nelle *Sentenze* tratta delle passioni proprie agli incorporei, anche se è per negare che queste si producano negli incorporei allo stesso modo che nei corpi[10]. Nel *De Abstinentia*, nonostante il problema della relazione fra anima e corpo sia al centro della riflessione di Porfirio, la dottrina dell'impassibilità dell'anima non è mai formulata. La necessità di un ascetismo fisico tanto marcato è indice piuttosto di una concezione dell'anima come passibile[11].

L'identificazione dell'anima dell'uomo con l'intelletto è importante tanto per Plutarco quanto per Porfirio, e la mancanza di accenni a questo argomento nel 382F non può valere come argomento per la paternità dello scritto[12]. Secondo Deuse[13] la soluzione si trova nei frammenti del trattato porfiriano *Sul libero arbitrio* [Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν], conservati anch'essi nello Stobeo[14]. L'opera è dedicata a Crisaorio, lo stesso destinatario dell'*Isagoge* e dello scritto *Sulla differenza tra Platone e Aristotele*, ed è pertanto posteriore all'incontro con Plotino[15]. I frammenti citati da Stobeo contengono l'interpretazione del mito di Er, che chiude l'ultimo libro della *Repubblica* di Platone[16]. Secondo questa esegesi porfiriana del mito, all'anima incombono due scelte: nella prima essa sceglie liberamente la forma primaria di vita nella quale desidera incarnarsi, quella di un uomo, una donna, o un animale. Con la seconda scelta, l'anima decide ancora liberamente il tipo di esistenza che vuole condurre, per esempio quella di

[10] Cf. Porph. *Sent.* 18 e *Sent.* 7. Deuse (1983, p. 143-144) compara questi testi anche con Porph. *Ad Marc.* 9, p. 110, 11-12; 31, p. 124, 12; 34, p. 126, 12-13; e con il Περὶ Στυγός 378F, 12-15 Smith [= nostro *Fr. 3*].

[11] Cf. Dörrie (1966) p. 182. Ciò non significa che in Porfirio ci sia necessariamente contraddizione, come sottolineato da Bouffartigue-Patillon (1977), p. XLVIII-XLIX. Bisogna tenere conto che forse è proprio l'insistenza unilaterale sull'impassibilità dell'anima che ha portato Castricio ad abbandonare l'ascestismo alimentare, poiché superfluo (cf. Porph. *De abst.* I, 42). Si veda Zambon (2002), p. 84, nota 3.

[12] Cf. Zambon (2002), p. 84.

[13] Cf. Deuse (1983), p. 148-159.

[14] Stob. II 8, 39-42, ossia i frammenti 268F-271F dell'edizione di Smith.

[15] Cf. la testimonianza di Elia *in Porph. Isag.* p. 39, 6-19 [= Porph. *Fragm.* 29T e 238T Smith].

[16] Plato, *Resp.* X, 617e-621a.

un soldato[17]. Dunque l'anima che sta per fare la prima scelta non è ancora un'anima umana o animale, mentre la seconda scelta avviene all'interno di uno statuto già determinato; un'anima umana non può più incarnarsi nel corpo di un animale, anche se può effettivamente condurre un'esistenza talmente degradata da sembrare quella di un animale. La tradizione indiretta, che nega la trasmigrazione dell'anima umana in un corpo animale è dunque perfettamente corretta, ma essa rappresenta una semplificazione della dottrina porfiriana, riferita solamente alla parte relativa alla scelta della forma di vita di secondo livello[18]. Distinguendo due momenti separati, una scelta tra la vita umana e quella animale, e una scelta del tipo di vita all'interno di questi due statuti, Porfirio poteva adottare tanto l'interpretazione letterale del testo platonico (agganciandola alla prima scelta), quanto l'interpretazione allegorica (agganciandola alla seconda), accordando così le diverse interpretazioni del destino dell'anima che si trovavano in tutta la tradizione platonica. L'impressione di Deuse è che i frammenti 382F e 383F non siano porfiriani, ma se si vuole dare credito a Stobeo e mantenere l'attribuzione a Porfirio (vista la nostra conoscenza tutto sommato frammentaria del percorso dottrinale di Porfirio) bisognerebbe piuttosto pensare ad una sua fase medioplatonica, anteriore all'incontro con Plotino[19].

Come noto Smith[20] (il quale ritiene che Porfirio abbia una visione sia metaforica che letterale della trasmigrazione[21]) condivide la paternità porfiriana di questi frammenti, includendoli nella sua edizione, senza però attribuirli ad un'opera in particola-

[17] Cf. 271F, 33-38 Smith.

[18] Cf. Deuse (1983), p. 161-167.

[19] Cf. Deuse (1983), p. 147-148.

[20] Lo studioso irlandese fornisce anche un riassunto delle argomentazioni sull'attribuzione dei frammenti 381-383 in Smith (1987), p. 725-727. Oltre a Smith e Deuse, anche Dörrie si è occupato di questi frammenti, nell'ottica di uno studio sulla psicologia porfiriana, cf. Dörrie (1957), ripreso in Dörrie (1976), p. 420-440. Per Dörrie Porfirio ha sempre rifiutato la trasmigrazione di un'anima umana in un corpo animale, quindi la sua interpretazione della metamorfosi dei compagni di Odisseo è da prendere in senso puramente metaforico. Un'analisi di tutta la questione è affrontata anche da Carlier (1998), la quale non si pronuncia però sull'autenticità dei frammenti.

[21] Cf. Smith (1984).

re. Gli editori[22] di Plutarco sono invece concordi nell'attribuire a quest'ultimo i frammenti 382 e 383, ed in effetti i contenuti sono molto simili alle dottrine del filosofo di Cheronea; in particolare la localizzazione della pianura Elisia sulla parte della luna illuminata dal sole (383F) è molto simile a quanto si ritrova nel *De facie*[23].

Se l'attribuzione dei frammenti a Porfirio rimane ancora motivo di incertezza, individuare a quale opera appartenessero è ancora più complesso. Lévêque[24] proponeva di attribuire i frammenti 382 e 383 al trattato *Sullo Stige*; Per Buffière[25] si tratta di frammenti porfiriani, anche se non attribuibili allo Stige. Lamberton[26] non menziona il problema di attribuzione e nell'analisi del 382 F si basa essenzialmente su Buffière. Zambon[27] si mostra cauto, non escludendo l'ipotesi di Sandbach che possa trattarsi di una citazione porfiriana di passi di Plutarco. Per quanto mi riguarda, ritengo più probabile che i frammenti 382 e 383 contengano passi di Plutarco o della stessa fonte che ha usato Plutarco, citati in maniera estesa da Porfirio senza che egli ne menzioni il nome (o semplicemente lo aveva menzionato in una parte non riportata da Stobeo). L'interpretazione della pianura Elisia del 383F diverge fortemente da quella data da Porfirio nel *Fr. 2* [=377F], nonostante il contesto sia analogo (una trattazione delle anime nell'Ade, secondo Omero), ma collima perfettamente con quanto Plutarco scrive nel *De facie*. Se il Περὶ Στυγός era un trattato che aveva come argomento principale lo Stige, trovare una collocazione dei frammenti 381-383 al suo interno appare molto improbabile. Se invece i frammenti sullo Stige facevano parte di un'opera di più ampio respiro (come per esempio *La filosofia di Omero*) dedicata ad un'esegesi omerica in cui Porfirio poteva ritornare sullo stesso

[22] Oltre a Bernardakis e Sandbach, la pensa in questo modo anche Jones (1916), p. 65.

[23] Cf. Plut. *De facie* 942 d-f.

[24] Cf. *Les Ennéades de Plotin*, par M. N. Bouillet, t. I, Paris, 1857, p. LVII, n.4.

[25] Cf. Buffière (1956), p. 506-516.

[26] Lamberton (1986), p. 115-119.

[27] Zambon (2002), p. 68; 82-85. Si veda comunque tutta l'analisi del rapporto fra Porfirio e Plutarco, alle p. 47-128.

passo (come i versi di Hom. δ 563-564 sulla pianura Elisia) dando due tipi diversi di interpretazione, allora anche questi frammenti potrebbero esserne stata parte integrante.

È a partire da queste considerazioni che ho ritenuto opportuno riprodurre in appendice i tre frammenti dell'edizione di Smith, accompagnati da una (mia) traduzione in italiano.

Excerpta apud Stobaeum ex ignoto Porphyrii opere

Frammenti tramandati da Stobeo di un'opera sconosciuta di Porfirio

381 F Smith [=Stob. I 49, 59]

Πορφυρίου.

Ἡ δὲ τῆς ψυχῆς διαμονὴ καὶ ἀιδιότης ἐν τοῖς μάλιστα τῶν Πυθαγόρου δογμάτων γνώριμόν ἐστι πᾶσι καὶ περιβὸητον, ὅνγε πρὸς τὸν εἰπὸντα δόξαι κατὰ τοὺς ὕπνους ἰδεῖν τεθνεῶτα τὸν πατέρα, φασὶν εἰπεῖν, "οὐκ ἔδοξας, ἀλλ' εἶδες"· τῶν δὲ παραγγελμάτων ἓν εἶναι "συνδεῖν ὁσημέραι τὸ στρωματὸδεσμον", ὡς ἀποδημίαν οὖσαν τὴν τελευτὴν καὶ δεῖν ἀεὶ συνεσκευασμένους ἡμᾶς τὸν καιρὸν περιμένειν τῆς ἐκεῖ‹σε› πορείας· τὸν δὲ ἀναιροῦντα δικαίως πρὸς τὸ ἀποθνῇσκον τοῦτον τὸν λόγον ἔχειν, ὃν ὁ γεννῶν ἔχει πρὸς τὸ γεννώμενον. Ἑκατέραν γὰρ εἶναι τῆς ψυχῆς μεταβολήν, τὴν μὲν εἰς σῶμα γένεσιν, τὴν δὲ ἀπὸ σώματος θάνατον προσαγορευομένην.

1 lemma habent FP **3** πυθαγορικῶν FP : corr. W. **4** δόξαι W. : δόξα FP : ἔδοξα Heeren ex Vat. et Aug. **6** ἐνεῖναι FP **7** στῶμα τὸν δεσμὸν FP : corr. Canter **9** add. Meineke

381 F Smith [= Stob. I, 49, 59]

Di Porfirio.

La permanenza e l'eternità dell'anima è una delle dottrine più conosciute da tutti e delle più celebri, fra le principali di Pitagora, il quale, si dice, a un tale che gli disse di avere creduto di vedere nei sogni suo padre morto, egli rispose: «non ti è sembrato [di vederlo], ma tu lo hai visto». Uno dei suoi precetti era: «legare ogni giorno il sacco da viaggio (con l'arredo per il letto)» ciò che significa che la morte è un viaggio e che dobbiamo sempre aspettare con i bagagli ben preparati il momento del nostro cammino verso laggiù. [Diceva anche che] colui che uccide, è a buon diritto, rispetto a chi muore, nello stesso rapporto di colui che genera rispetto a chi è generato. Infatti nei due casi c'è una migrazione dell'anima; quella in direzione del corpo è chiamata nascita, mentre quella dal corpo è chiamata morte.

382 F Smith [=Stob. I 49, 60]

Τοῦ αὐτοῦ.

Τὰ δὲ παρ' Ὁμήρῳ περὶ τῆς Κίρκης λεγόμενα θαυμαστὴν ἔχει τὴν περὶ ψυχὴν θεωρίαν. Λέγεται γὰρ οὕτως·

οἳ δὲ συῶν μὲν ἔχον κεφαλὰς φωνήν τε τρίχας τε
καὶ δέμας· αὐτὰρ νοῦς ἦν ἔμπεδος ὡς τὸ πάρος περ.

Ἔστι τοίνυν ὁ μῦθος αἴνιγμα τῶν περὶ ψυχῆς ὑπό τε Πυθαγόρου λεγομένων καὶ Πλάτωνος, ὡς ἄφθαρτος οὖσα τὴν φύσιν καὶ ἀίδιος, οὔ τι μὴν ἀπαθὴς οὐδὲ ἀμετάβλητος, ἐν ταῖς λεγομέναις φθοραῖς καὶ τελευταῖς μεταβολὴν ἴσχει καὶ μετακόσμησιν εἰς ἕτερα σωμάτων εἴδη, καθ' ἡδονὴν διώκουσα τὸ πρόσφορον καὶ οἰκεῖον ὁμοιότητι καὶ συνηθείᾳ βίου διαίτης. Ἔνθα δῆ‹λον› τὸ μετὰ παιδείας ἑκάστῳ καὶ φιλοσοφίας ὄφελος, ἂν μνημονεύουσα τῶν καλῶν ἡ ψυχὴ καὶ δυσχεραίνουσα τὰς αἰσχρὰς καὶ παρανόμους ἡδονὰς δύνηται κρατεῖν καὶ προσέχειν αὐτῇ καὶ φυλάττειν, μὴ λάθῃ θηρίον γενομένη καὶ στέρξασα σώματος οὐκ εὐφυοῦς οὐδὲ καθαροῦ πρὸς ἀρετήν, φύσιν ἄμουσον καὶ ἄλογον καὶ τὸ ἐπιθυμοῦν καὶ θυμούμενον μᾶλλον ἢ τὸ φρόνιμον αὔξοντος καὶ τρέφοντος. Αὐτῆς γὰρ τῆς μετακοσμήσεως εἱμαρμένη καὶ φύσις ὑπὸ Ἐμπεδοκλέους δαίμων ἀνηγόρευται,

σαρκῶν ἀλλογνῶτι περιστέλλουσα χιτῶνι,

1 lemma F in textu, P mrg. habet **2** ὁμήρῳ P Sandbach : ὁμήρου F W. **3** τὴν FP Deuse (Unters. 142 n. 49) : τῶν Heeren ψυχῆς P **15** add. W μετὰ] μέγα Sandbach, cf. Plat. Phd. 107 d 4 **18** αὐτῆς FP : corr. Heeren **19** ἀφυοῦς FP : corr. Heeren **20** καὶ] ἢ FP : corr. W. **22** αὔξοντος P2 : αὔξαντος FP1 : αὐξάνοντος Sandbach

382 F Smith [=Stob. I 49, 60]

Del medesimo.

Ciò che viene detto in Omero riguardo a Circe, contiene ammirevolmente la speculazione teoretica sull'anima. Infatti così è detto:

di maiali avevano teste, voce, setole e aspetto; ma la mente era rimasta inalterata, come un tempo.

Il mito dunque è un'allegoria di quanto è stato detto da Pitagora e Platone sull'anima: essendo incorruttibile per natura e sempiterna, senza essere impassibile ed immutabile, essa subisce, in quelle che vengono chiamate corruzioni e morti, un cambiamento e una trasformazione in altre forme di corpi, ricercando secondo il piacere ciò che le conviene ed è conformemente adatto e approriato al suo genere di vita. Allora è chiaro il vantaggio per ciascuno, tramite la cultura e la filosofia, se l'anima, ricordandosi delle cose belle e detestando i turpi ed illeciti piaceri, riesce a dominare e giovare a se stessa, e vegliare affinché non diventi una bestia senza rendersene conto e si rallegri di un corpo che non è ben fatto né puro nei confronti della virtù, e che nutre e fa crescere una natura rozza e priva di ragione, e ciò che è concupiscibile ed irascibile, piuttosto che ciò che è assennato. Infatti destino e natura di questa trasformazione sono chiamate demone da Empedocle:

[natura] che ci circonda di una tunica straniera di carni,

καὶ μεταμπίσχουσα τὰς ψυχάς. Ὅμηρος δὲ τὴν ἐν κύκλῳ περίοδον καὶ περιφορὰν παλιγγενεσίας Κίρκην προσηγόρευκεν, Ἡλίου παῖδα τοῦ πᾶσαν φθορὰν γενέσει καὶ γένεσιν αὖ πάλιν φθορᾷ συνάπτοντος ἀεὶ καὶ συνείροντος. Αἰαίη δὲ νῆσος ἡ δεχομένη τὸν ἀποθνήσκοντα μοῖρα καὶ χώρα τοῦ περιέχοντος, εἰς ἣν ἐμπεσοῦσαι πρῶτον αἱ ψυχαὶ πλανῶνται καὶ ξενοπαθοῦσι καὶ ὀλοφύρονται καὶ οὐκ ἴσασιν,

ὅπῃ ζόφος,
οὐδ' ὅπῃ ἠέλιος φαεσίμβροτος εἶσ' ὑπὸ γαῖαν

Ποθοῦσαι δὲ καθ' ἡδονὰς τὴν συνήθη καὶ σύντροφον ἐν σαρκὶ καὶ μετὰ σαρκὸς δίαιταν ἐμπίπτουσιν αὖθις εἰς τὸν κυκεῶνα τῆς γενέσεως μιγνύσης εἰς τὸ αὐτὸ καὶ κυκώσης ὡς ἀληθῶς ἀΐδια καὶ θνητὰ καὶ φρόνιμα καὶ παθητὰ καὶ ὀλύμπια καὶ γηγενῆ, θελγόμεναι καὶ μαλασσόμεναι ταῖς ἀγούσαις αὖθις ἐπὶ τὴν γένεσιν ἡδοναῖς, ἐν ᾧ δὴ μάλιστα πολλῆς μὲν εὐτυχίας αἱ ψυχαὶ δέονται, πολλῆς δὲ σωφροσύνης, ὅπως μὴ τοῖς κακίστοις ἐπισπόμεναι καὶ συνενδοῦσαι μέρεσιν ἢ πάθεσιν αὐτῶν κακοδαίμονα καὶ θηριώδη βίον ἀμείψωσιν. Ἡ γὰρ λεγομένη καὶ νομιζομένη τῶν ἐν Ἅιδου τρίοδος ἐνταῦθά που τέτακται περὶ τὰ τῆς ψυχῆς σχιζόμενα μέρη, τὸ λογιστικὸν καὶ θυμοειδὲς καὶ ἐπιθυμητικόν, ὧν ἕκαστον ἀρχὴν ἐξ ἑαυτοῦ καὶ ῥοπὴν ἐπὶ τὸν οἰκεῖον βίον ἐνδίδωσι. Καὶ οὐκέτι ταῦτα μῦθος οὐδὲ ποίησις, ἀλλὰ ἀλήθεια καὶ φυσικὸς λόγος.

37 ἐμπίπτουσα FP : corr. Canter mrg. **39** ὡς] ἕως FP : corr. Canter **40** ἀγενῆ P θελγόμενα FP : corr. Meineke **41** μαλασσόμενα FP : corr. Meineke **42** εὐψυχίας Meineke **44** ἐπισπώμεναι FP : corr. Canter συνδοῦσαι P **45** αὑτῶν FP : corr. Meineke **47** σχιζομένη Heeren, Sandbach **49** αὐτοῦ P

e riveste diversamente le anime. Omero invece il percorso e la rivoluzione circolare della palingenesi lo ha chiamato Circe, figlia del Sole, il quale collega e riunisce continuamente ogni corruzione a una nascita e di nuovo ogni nascita ad una corruzione. D'altronde l'isola di Eea è la parte che riceve colui che muore, e la regione di colui che riceve, verso la quale le anime appena arrivate, dapprima errano, e sono disorientate, si lamentano e non sanno,

dove è l'occidente, né dove il sole che illumina i mortali va sotto terra,

aspirando, secondo i piaceri, al genere di vita che loro è proprio e famigliare, nella carne e con la carne, cadono di nuovo nel miscuglio della generazione, che mescola insieme e miscela veramente eterno e mortale, assennato e passionale, olimpio e terrestre, affascinate e rammollite dai piaceri che conducono di nuovo alla generazione; in quel momento le anime necessitano assolutamente di molta fortuna, da un lato, e d'altra parte di molta moderazione, per evitare che, per essersi sottomesse ed avere ceduto alle loro parti o passioni peggiori, ottengano in cambio una vita infelice e selvaggia. In effetti, ciò che è detto e creduto essere il crocevia dell'Ade, è situato laggiù in un posto che si riferisce alle parti scisse dell'anima, la facoltà razionale, quella irascibile, e quella concupiscibile, ciascuna delle quali fornisce da se stessa l'origine e l'inclinazione per la vita appropriata. E queste cose non sono più un mito, né poesia, ma verità e discorso fisico.

Ὧν μὲν γὰρ ἐν τῇ μεταβολῇ καὶ γενέσει τὸ ἐπιθυμητικὸν ἐξανθοῦν ἐπικρατεῖ καὶ δυναστεύει, τούτοις εἰς νωθῆ [καὶ] σώματα καὶ βίους θολεροὺς καὶ ἀκαθάρτους ὑπὸ φιληδονίας καὶ γαστριμαργίας φησὶ γενέσθαι τὴν μεταβολήν. Ὅταν δὲ φιλονεικίαις σκληραῖς καὶ φονικαῖς ὠμότησιν ἔκ τινος διαφορᾶς ἢ δυσμενείας ἐξηγριωμένον ἔχουσα παντάπασιν ἡ ψυχὴ τὸ θυμοειδὲς εἰς δευτέραν γένεσιν ἀφίκηται, πλήρης οὖσα προσφάτου πικρίας καὶ βαρυφρόνης, ἔρριψεν ἑαυτὴν εἰς λύκου φύσιν ἢ λέοντος, ὥσπερ ὄργανον ἀμυντικὸν τὸ σῶμα τῷ κρατοῦντι προϊεμένη πάθει καὶ περιαρμόσασα. Διὸ δεῖ μάλιστα περὶ τὸν θάνατον, ὥσπερ ἐν τελετῇ, καθαρεύοντα παντὸς ἀπέχειν πάθους φαύλου τὴν ψυχὴν καὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν χαλεπὴν κοιμήσαντα καὶ φθόνους καὶ δυσμενείας καὶ ὀργὰς ἀπωτάτω τιθέμενον τοῦ φρονοῦντος ἐκβαίνειν τοῦ σώματος. Οὗτος ὁ χρυσόρραπις Ἑρμῆς ἀληθῶς ὁ λόγος ἐντυγχάνων καὶ δεικνύων ἐναργῶς τὸ καλόν, ἢ παντάπασιν εἴργει καὶ ἀπέχει τοῦ κυκεῶνος, ἢ πιοῦσαν ἐν ἀνθρωπίνῳ βίῳ καὶ ἤθει διαφυλάττει πλεῖστον χρόνον, ὡς ἀνυστόν ἐστι.

53 εἰς νωθῆ καὶ F : ἰσωνωθῆ καὶ P : del. Heeren : εἰς ὀνώδη Canter : καὶ (vel η]) <ὑώδη> susp. W. : εἰς ὀνώδη καὶ <ὑώδη> σώματα Sandbach, Deuse (Unters. 136 n. 29) εἰς συώδη Buffière (Mythes 513 n. 61) **56** φοινικαῖς FP : corr. Meineke **59** βαρυφροσύνης Heeren, Sandbach **60** λέοντα P **62** προσιεμένη Sandbach δὴ FP : corr. Canter **63** τελευτῇ F **66-67** τοὺς φρονοῦντας Heeren : τὸν φρονοῦντα Meineke οὕτως W. **69** ἀνέχει P **70** κυκεῶνος <τὴν ψυχὴν> Meineke ποιοῦσαν FP : corr. Canter

In effetti, in coloro i quali, durante la trasformazione e la nascita, il concupiscibile sbocciante domina e prevale, in questi dice che si opera la trasformazione in corpi ottusi e vite torbide e impure a causa dell'amore per il piacere e la gola. Quando, per un gusto esacerbato di contese e fierezza mortifera derivati da un dissidio o da ostilità, l'anima che ha la parte irascibile assolutamente eccitata è giunta alla seconda generazione, piena di una fresca collera e irritazione, si getta nella forma di un lupo o di un leone, abbandonando e adattando il corpo alla passione dominante come uno strumento di difesa. Perciò nella morte come in un'iniziazione bisogna assolutamente allontanare l'anima da ogni cattiva passione, purificandola e domando ogni cattivo desiderio e mettendo gelosie, ostilità e collere il più lontano possibile da colui che medita di uscire dal corpo. Questo Ermes dal ramoscello d'oro, che è veramente il logos, conseguendo e indicando chiaramente ciò che è giusto, o trattiene completamente l'anima e la tiene lontano dal miscuglio, oppure, una volta che ha bevuto, la conserva nella vita e nel carattere di un uomo per moltissimo tempo, per quanto è possibile.

383 F Smith [=Stob. I 49, 61]

Τοῦ αὐτοῦ.

Πάλιν αἰνιττόμενος, ὅτι ταῖς τῶν εὐσεβῶς βεβιωκότων ψυχαῖς μετὰ τὴν τελευτὴν οἰκεῖός ἐστι τόπος ὁ περὶ τὴν σελήνην, ὑπεδήλωσεν εἰπών,

ἀλλά σ' ἐς ἠλύσιον πεδίον καὶ πείρατα γαίης
ἀθάνατοι πέμψουσιν, ὅθι ξανθὸς Ῥαδάμανθυς,

Ἠλύσιον μὲν πεδίον εἰκότως προσειπὼν τὴν τῆς σελήνης ἐπιφάνειαν ὑπὸ ἡλίου καταλαμπομένην, "ὅτ' ἀέξεται ἀλίου αὐγαῖς", ὥς φησι Τιμόθεος, πέρατα δὲ γῆς τὰ ἄκρα τῆς νυκτός, ἣν σκιὰν τῆς γῆς εἶναι λέγουσιν οἱ μαθηματικοὶ πολλάκις ἐπιψαύουσαν τῆς σελήνης, ὡς τοῦτο τῆς γῆς πέρας ἐχούσης οὗ τῇ σκιᾷ μακρότερον οὐκ ἐξικνεῖται.

1 lemma habent FP **8-9** αὔξεται FP : corr. Meineke

383 F Smith [=Stob. I 49, 61]

Del medesimo.

Di nuovo esprimendosi in forma enigmatica, che dopo la morte, alle anime di quanti hanno vissuto piamente, sia propria la regione attorno alla luna, lo suggerì dicendo:

ma te nella pianura Elisia, ai confini della terra
gli immortali invieranno, dov'è il biondo Radamanto

Avendo chiamato a buon diritto pianura Elisia la parte visibile della luna illuminata dal sole, «quando è esaltata dai raggi del sole» come dice Timoteo; e con confini della terra, intende il culmine della notte. Gli astronomi dicono che la notte sia l'ombra della terra, che spesso sfiora la luna; e così pensa che la terra abbia come confine il punto, oltre il quale non arriva con l'ombra.

Appendice III
Testi relativi allo Stige

In questa terza Appendice sono riportati, in ordine alfabetico per autore, i passi più significativi che riguardano Stige. Poiché alcuni di essi sono frequentemente citati nel commento (a volte in maniera parziale) mi è sembrato opportuno raccoglierli e citarli nella loro interezza. I brani, corredati da una traduzione italiana, sono tratti dai seguenti autori:

Achille Tazio, *Leucippe e Clitofonte*, VIII, 12, 1-9;
Curzio Rufo, X, 10, 14-19;
Damascio, *Vita di Isidoro*, ap. Phot. *Bibl.* cod. 242, 347b-348a;
Erodoto, VI, 74;
Esiodo, *Teogonia,* v. 360-363; v. 383-401; v. 775-814;
Favonio Eulogio, *In Somn. Scip.* XIX, 4-7;
Pausania, VIII, 17, 6-18, 6;
Plutarco, *De genio Socratis*, 591 a-c;
Seneca, *Naturales Quaestiones*, III, 25, 1;
Servio, *In Aen.* VI, 439; VI, 127;
Vitruvio, *De Architectura*, VIII, 3, 16.

Achille Tazio, *Leucippe e Clitofonte*, VIII, 12, 1-9 [ed. J. Ph. Garnaud, Achille Tatius d'Alexandrie, *Le roman de Leucippé et Clitophon*, Paris, 1991].

1 Τὸ δὲ τῆς Στυγὸς ὕδωρ εἶχεν οὕτως. Παρθένος ἦν εὐειδής, ὄνομα Ῥοδῶπις, κυνηγίων ἐρῶσα καὶ θήρας· πόδες ταχεῖς, εὔστοχοι χεῖρες, ζώνη καὶ μίτρα καὶ ἀνεζωσμένος εἰς γόνυ χιτὼν καὶ κατὰ ἄνδρας κουρὰ τριχῶν. Ὁρᾷ ταύτην Ἄρτεμις καὶ ἐπῄνει καὶ ἐκάλει καὶ σύνθηρον ἐποιήσατο, καὶ τὰ πλεῖστα κοινὰ ἦν αὐταῖς θηράματα. **2** Ἀλλὰ καὶ ὤμοσεν ἀεὶ παραμένειν καὶ τὴν πρὸς ἄνδρας ὁμιλίαν φυγεῖν καὶ τὴν ἐξ Ἀφροδίτης ὕβριν μὴ παθεῖν. Ὤμοσεν ἡ Ῥοδῶπις, καὶ ἤκουσεν ἡ Ἀφροδίτη καὶ ὀργίζεται καὶ ἀμύνασθαι θέλει τὴν κόρην τῆς ὑπεροψίας. **3** Νεανίσκος ἦν Ἐφέσιος, καλὸς ἐν μειρακίοις ὅσον Ῥοδῶπις ἐν παρθένοις· Εὐθύνικον αὐτὸν ἐκάλουν· ἐθήρα δὲ καὶ αὐτὸς ὡς Ῥοδῶπις, καὶ τὴν Ἀφροδίτην ὁμοίως οὐκ ἤθελεν εἰδέναι. **4** Ἐπ' ἀμφοτέρους οὖν ἡ θεὸς ἔρχεται καὶ τὰς θήρας αὐτῶν εἰς ἓν συνάγει· τέως γὰρ ἦσαν κεχωρισμένοι· ἡ δὲ Ἄρτεμις τηνικαῦτα οὐ παρῆν. Παραστησαμένη δὲ τὸν υἱὸν τὸν τοξότην ἡ Ἀφροδίτη εἶπε· "Τέκνον, ζεῦγος τοῦτο ὁρᾷς ἀναφρόδιτον καὶ ἐχθρὸν ἡμῶν καὶ τῶν ἡμετέρων μυστηρίων; Ἡ δὲ παρθένος καὶ θρασύτερον ὤμοσε κατ' ἐμοῦ. Ὁρᾷς δὲ αὐτοὺς ἐπὶ τὴν ἔλαφον συντρέχοντας. **5** Ἄρξαι καὶ σὺ τῆς θήρας ἀπὸ πρώτης τῆς τολμηρᾶς κόρης· καὶ πάντως γε τὸ σὸν βέλος εὐστοχώτερόν ἐστιν." Ἐντείνουσιν ἀμφότεροι τὰ τόξα, ἡ μὲν ἐπὶ τὴν ἔλαφον, ὁ δὲ Ἔρως ἐπὶ τὴν παρθένον· καὶ ἀμφότεροι τυγχάνουσι, καὶ ἡ κυνηγέτις μετὰ τὴν θήραν ἦν τεθηραμένη. **6** Καὶ εἶχεν ἡ μὲν ἔλαφος εἰς τὰ νῶτα τὸ βέλος, ἡ δὲ παρθένος εἰς τὴν καρδίαν· τὸ δὲ βέλος, Εὐθύνικον φιλεῖν. Δεύτερον δὲ καὶ ἐπὶ τοῦτον ὀϊστὸν ἀφίησι. **7** Καὶ εἶδον ἀλλήλους Εὐθύνικος καὶ ἡ Ῥοδῶπις. Καὶ ἔστησαν μὲν τὸ πρῶτον τοὺς ὀφθαλμοὺς ἑκάτεροι, μηδέτερος ἐκκλῖναι θέλων ἐπὶ θάτερα· κατὰ μικρὸν δὲ τὰ τραύματα ἀμφοῖν ἐξάπτεται, καὶ αὐτοὺς ὁ Ἔρως ἐλαύνει κατὰ τουτὶ τὸ ἄντρον, οὗ νῦν ἐστιν ἡ πηγή, καὶ ἐνταῦθα τὸν ὅρκον ψεύδονται. **8** Ἡ Ἄρτεμις ὁρᾷ τὴν Ἀφροδίτην γελῶσαν καὶ τὸ πραχθὲν συνίησι, καὶ εἰς ὕδωρ λύει τὴν κόρην, ἔνθα τὴν παρθενίαν ἔλυσε. Καὶ διὰ τοῦτο, ὅταν τις αἰτίαν ἔχῃ Ἀφροδισίων, εἰς τὴν πηγὴν εἰσβᾶσα ἀπολούεται· ἡ δέ ἐστιν ὀλίγη καὶ μέχρι κνήμης μέσης. **9** Ἡ δὲ κρίσις· ἐγγράψασα τὸν ὅρκον γραμματείῳ μηρίνθῳ

Achille Tazio, *Leucippe e Clitofonte*, VIII, 12, 1-9. [Trad. adattata di Cataudella (1981)].

1 Riguardo all'acqua di Stige, la vicenda è così. Vi era una bella vergine, di nome Rodopi, amante di ogni sorta di caccia: piedi veloci, infallibili mani, cintura e mitra, e chitone succinto al ginocchio, e taglio di capelli alla maschile. La vide Artemide, e la lodava, e la invitava, e la fece sua compagna di caccia, e spessissimo erano loro comuni le partite di caccia. **2** Anzi giurò di rimanerle sempre accanto, e di fuggire la compagnia degli uomini, e di non tollerare la violenza che viene da Afrodite. Giurò Rodopi, e l'udì Afrodite e si adirò e volle vendicarsi della vergine per il suo contegno sdegnoso. **3** Vi era un giovane efesio, bello fra i ragazzi, quanto Rodopi lo era fra le vergini. Lo chiamavano Eutinico: andava a caccia anche lui come Rodopi, e, come lei, non voleva conoscere i doni di Afrodite. **4** La dea allora muove contro entrambi, e fa riunire in un medesimo luogo le fiere che essi solevano cacciare: fino ad allora essi erano stati separati l'uno dall'altro: e in quel momento Artemide non c'era. Fatto venire in sua presenza il figlio suo arciere, Afrodite gli disse: «Figlio, vedi questa coppia negata ai piaceri venerei e nemica di noi e dei nostri misteri? La vergine inoltre ha fatto un giuramento molto irriguardoso nei miei confronti. Vedi, essi corrono insieme verso quella cerva. **5** Dà inizio anche tu alla caccia, cominciando dalla audace fanciulla: sicuramente il tuo dardo è infallibile». Ambedue tendono l'arco, l'una verso la cerva, Amore verso la vergine: ed entrambi colpiscono giusto, e la cacciatrice dopo la preda fatta è a sua volta predata. **6** La cerva ricevette il dardo nel dorso, la vergine nel cuore: il dardo era l'innamorarsi di Eutinico. Un secondo dardo lancia anche verso costui. **7** E si videro l'un l'altro, Eutinico e Rodopi: e prima tennero fissi gli occhi l'uno sull'altro entrambi, nessuno dei due volendo volgerli altrove: a poco a poco le loro ferite si infiammarono, e Amore li spinge a questo antro, dove ora è la fonte, e qui rompono il giuramento. **8** Artemide vede Afrodite ridere, e comprende l'accaduto, e scioglie in acqua la fanciulla, là dove essa aveva sciolto la sua verginità. E per questo, quando qualcuna è accusata di rapporti venerei, discesa nella fonte, si lava, ed è piccola la fonte e arriva fino a mezza gamba. **9** Il giudizio si fa in questo modo: scritta la formula del giuramento su una

δεδεμένον περιεθήκατο τῇ δέρῃ. Κἂν μὲν ἀψευδῇ τὸν ὅρκον, μένει κατὰ χώραν ἡ πηγή· ἂν δὲ ψεύδηται, τὸ ὕδωρ ὀργίζεται καὶ ἀναβαίνει μέχρι τῆς δέρης καὶ τὸ γραμματεῖον ἐκάλυψε.

Curzio Rufo, X, 10, 14-19 [ed. J. E. Atkinson-T. Gargiulo, Curzio Rufo, *Storie di Alessandro Magno*, Vol. II (libri VI-X), Milano, 2000].

14 Veneno necatum esse credidere plerique: filium Antipatri inter ministros, Iollam nomine, patris iussu dedisse. Saepe certe audita erat vox Alexandri Antipatrum regium adfectare fastigium maioremque esse praefecti opibus ac titulo Spartanae victoriae inflatum, omnia a se data adserentem sibi; **15** credebant etiam Craterum cum veterum militum manu ad interficiendum eum missum. **16** Vim autem veneni, quod in Macedonia gignitur, talem esse constat, ut ferrum quoque exurat; ungulam iumenti dumtaxat patientem esse constat suci. **17** Stygem appellant fontem, ex quo pestiferum virus emanat. Hoc per Cassandrum adlatum traditumque fratri Iollae et ab eo supremae regis potioni inditum. **18** Haec, utcumque sunt credita, eorum, quos rumor adsperserat, mox potentia extinxit. Regnum enim Macedoniae Antipater et Graeciam quoque invasit; **19** suboles deinde excepit interfectis omnibus, quicumque Alexandrum etiam longinqua cognatione contigerant.

Damascio, *Vita di Isidoro*, ap. Phot. *Bibl.* cod. 242, 347b 28-348a 13 Bekker [=fr. E 199 Zintzen = 135 B Athanassiadi].

Λέγεται δὲ καὶ τοῦτο τὸ ὕδωρ εἶναι Στύγιον. Τὸ δὲ χωρίον, ἐν ᾧ ἐστί, πεδίον τῆς Ἀραβίας, ἀνηπλωμένον ἀπὸ τῆς ἕω μέχρι Δίας τῆς ἐρήμου πόλεως. Εἶτα ἐξαίφνης ἀναρρήγνυται χάσμα εἰς ἄβυθον πέτραις πανταχόθεν συνηρεφὲς καί τισιν ἀγρίοις φυτοῖς τῶν πετρῶν ἀποφυομένοις· κάθοδος ἐξ ἀριστερᾶς κατιόντι στενὴ καὶ τραχεῖα (πρὸς γὰρ τῷ πετρώδει καὶ φυτοῖς ἀνημέροις καὶ

tavoletta, la donna se l'appende al collo, legata ad una cordicella: e, se il giuramento che fa non è falso, l'acqua rimane al suo posto, se invece è falso, l'acqua si gonfia e sale fino al collo e copre la tavoletta.

Curzio Rufo, X, 10, 14-19 [Trad. Gargiulo (2000)].

Credettero in molti che fosse stato ucciso col veleno: e che glielo avesse dato, per ordine del padre, un figlio di Antipatro, di nome Iolla, che era fra i suoi attendenti. Più volte – questo è certo – si era sentito Alessandro dire che Antipatro aspirava alla dignità regale, che aveva un potere troppo grande per un governatore, che si era inorgoglito per il prestigio della vittoria sugli Spartani, e che pretendeva di essersi conquistato da solo tutto quello che aveva avuto da lui; si credeva anche che Cratero fosse stato mandato, con un drappello di veterani, ad uccidere Antipatro. D'altra parte, la potenza del veleno che si produce in Macedonia è nota per essere capace di corrodere anche il ferro; si sa che a quell'umore resiste solo lo zoccolo di un giumento. Chiamano Stige la fonte da cui stilla la letale sostanza. È questa che sarebbe stata portata da Cassandro e consegnata al fratello Iolla, che l'avrebbe infusa nell'ultima bevanda presa dal re. Qualunque credito avessero, queste dicerie furono presto soffocate dal potere degli uomini che esse avevano colpito. Antipatro infatti si impadronì del regno di Macedonia e anche della Grecia; gli successe il figlio, dopo aver fatto uccidere tutti quelli che avevano un sia pur lontano vincolo di parentela con Alessandro.

Damascio, *Vita di Isidoro*, ap. Phot. *Bibl.* cod. 242, 347b 28-348a 13 Bekker [=fr. E 199 Zintzen = 135 B Athanassiadi].

Si dice che anche questa acqua è quella di Stige. Il luogo in cui si trova è una pianura dell'Arabia che si estende da oriente fino alla città deserta di Dia. Poi, subitamente, si apre una voragine a strapiombo, ricoperta su ogni lato da rocce e da alcune piante selvatiche cresciute in mezzo alle pietre. Il sentiero verso il basso, a sinistra per colui che scende, è stretto e difficile (infatti oltre

ἀτάκτοις δασύνεται), μακρὰ δὲ ὅσον ἐπὶ σταδίους πεντεκαίδεκα· πλὴν καταβαίνουσιν αὐτὴν οὐ μόνον ἄνδρες, ἀλλὰ καὶ γυναικῶν αἱ εὐζωνότεραι. Κατελθόντι δὲ κῆποι καὶ γεωργίαι πολλαί εἰσιν ἐν τῷ διαδεχομένῳ αὐλῶνι. Τὸ δ' οὖν ἄκρον αὐτοῦ καὶ στενώτατον ὑποδοχὴν ἔχει τῶν καταλειβομένων ἐν κύκλῳ Στυγίων ὑδάτων· καὶ διὰ τὴν ἀπὸ πολλοῦ ὕψους φορὰν εἰς ἀέρα σκεδαννυμένων, εἶτα αὖ πάλιν εἰς τὸ κάτω συμπηγνυμένων, θέαμα τοῦτο καὶ φύσεως ἔργον σεμνὸν καὶ φρικῶδες· οὐκ ἔστιν οὐδεὶς ἀνὴρ ὃς ἰδὼν οὐκ ἂν πληρωθείη σεβασμίου φόβου. Τῶν δὲ ῥιπτουμένων τῷ ὕδατι ἀναθημάτων τὰ μὲν καταδύεται εἰς ἄβυθον, κἂν ἐλαφρὰ ᾖ, οἷς εὐμενῶς ἔχει τὸ θεῖον· οἷς δὲ μή, ταῦτα δὲ ἄρα, κἂν βαρύτατα ᾖ, ἐπιπολάζει καὶ εἰς τὸ ἐκτὸς ἀποπτύεται θαυμαστόν τινα τρόπον. Τὸ δὲ ὅρκιον τοῦ τε χωρίου καὶ τῶν ὑδάτων πεφρίκασι διὰ πείρας οἱ ἐπιχώριοι, διὸ καὶ ἥκιστα ὀμνύουσιν. Εἰ δέ ποτέ τις ἐπιορκήσει, εἴσω ἐνιαυτοῦ ἀπόλλυται, φασί, φυσηθεὶς ὑδέρῳ τὸ σῶμα, καὶ οὐδεὶς τὴν δίκην διέφυγεν.

Erodoto, VI, 74 [ed. G. Nenci, Erodoto, *Le Storie*, vol. VI, Milano, 1999].

1 Μετὰ δὲ ταῦτα Κλεομένεα ἐπάϊστον γενόμενον κακοτεχνήσαντα ἐς Δημάρητον δεῖμα ἔλαβε Σπαρτιητέων καὶ ὑπεξέσχε ἐς Θεσσαλίην. Ἐνθεῦτεν δὲ ἀπικόμενος ἐς τὴν Ἀρκαδίην νεώτερα ἔπρησσε πρήγματα συνιστὰς τοὺς Ἀρκάδας ἐπὶ τῇ Σπάρτῃ, ἄλλους τε ὅρκους προσάγων σφι ἦ μὲν ἕψεσθαί σφεας αὐτῷ ᾗ ἂν ἐξηγῆται, καὶ δὴ καὶ ἐς Νώνακριν πόλιν πρόθυμος εἶναι τῶν Ἀρκάδων τοὺς προεστεῶτας ἀγινέων ἐξορκοῦν τὸ Στυγὸς ὕδωρ. **2** Ἐν δὲ ταύτῃ τῇ πόλει λέγεται εἶναι τῶν Ἀρκάδων τὸ Στυγὸς ὕδωρ, καὶ δὴ καὶ ἔστι τοιόνδε τι· ὕδωρ ὀλίγον φαινόμενον ἐκ πέτρης στάζει ἐς ἄγκος, τὸ δὲ ἄγκος αἱμασιῆς τις περιθέει κύκλος. Ἡ δὲ Νώνακρις, ἐν τῇ ἡ πηγὴ αὕτη τυγχάνει ἐοῦσα, πόλις ἐστὶ τῆς Ἀρκαδίης πρὸς Φενεῷ.

all'aspetto roccioso, è coperto da una vegetazione spontanea e irregolare) ed è lungo all'incirca quindici stadi. Tuttavia, lo discendono non solo uomini, ma anche quelle donne che sono particolarmente agili. Chi è sceso, trova giardini e molte coltivazioni in fondo alla valle. La parte più alta e più stretta di quest'ultima, possiede un serbatoio delle acque dello Stige che cadono goccia a goccia, in circolo. A causa della portata delle acque da un'altezza così elevata, queste si disperdono nell'aria, e si riuniscono poi di nuovo sul fondo. Questo spettacolo è un'opera della natura, maestosa e spaventosa. Non esiste nessun uomo che, avendolo visto, non sia stato pervaso da timore religioso. Tra le offerte che si gettano nell'acqua, alcune vanno a fondo, anche se sono leggere; la divinità è loro propizia. Se non lo è, queste offerte, anche se sono molto pesanti, restano in superficie e vengono sputate fuori in modo mirabile. Del giuramento, sul luogo e sulle acque, gli indigeni, per esperienza fatta, hanno un timore sacro; perciò giurano il meno possibile. Semmai qualcuno spergiuri, muore entro l'anno, dicono, col corpo gonfiato dall'idropisia, e nessuno è scampato al castigo.

Erodoto, VI, 74.

1 In seguito Cleomene, una volta diventato di dominio pubblico quanto aveva tramato ai danni di Demarato, ebbe paura degli Spartani e si ritirò di nascosto in Tessaglia. Di là, giunto in Arcadia, mise in moto rivolgimenti politici facendo sollevare gli Arcadi contro Sparta, inducendoli a giurare ancora che lo avrebbero veramente seguito là dove li avrebbe condotti, e soprattutto aveva intenzione di condurre i capi degli Arcadi alla città di Nonacri, per farli giurare sull'acqua dello Stige. **2** In questa città, a dire degli Arcadi, c'è l'acqua dello Stige, e infatti c'è qualcosa del genere: poca acqua che appare da una roccia stilla in un avvallamento, e un muricciolo di pietre messo a circolo corre intorno all'avvallamento. Nonacri, in cui si trova questa sorgente, è una città dell'Arcadia vicino a Feneo.

Esiodo, *Teogonia* [ed. G. Arrighetti, Esiodo, *Opere*, Torino, 1998].

v. 360-363:

Εὐδώρη τε Τύχη τε καὶ Ἀμφιρὼ Ὠκυρόη τε
καὶ Στύξ, ἣ δή σφεων προφερεστάτη ἐστὶν ἁπασέων.
αὗται ἄρ' Ὠκεανοῦ καὶ Τηθύος ἐξεγένοντο
πρεσβύταται κοῦραι· πολλαί γε μέν εἰσι καὶ ἄλλαι·

v. 383-401:

Στὺξ δ' ἔτεκ' Ὠκεανοῦ θυγάτηρ Πάλλαντι μιγεῖσα
Ζῆλον καὶ Νίκην καλλίσφυρον ἐν μεγάροισι
καὶ Κράτος ἠδὲ Βίην ἀριδείκετα γείνατο τέκνα.
τῶν οὐκ ἔστ' ἀπάνευθε Διὸς δόμος, οὐδέ τις ἕδρη,
οὐδ' ὁδός, ὅππῃ μὴ κείνοις θεὸς ἡγεμονεύει,
ἀλλ' αἰεὶ πὰρ Ζηνὶ βαρυκτύπῳ ἑδριόωνται.
ὧς γὰρ ἐβούλευσε Στὺξ ἄφθιτος Ὠκεανίνη
ἤματι τῷ, ὅτε πάντας Ὀλύμπιος ἀστεροπητὴς
ἀθανάτους ἐκάλεσσε θεοὺς ἐς μακρὸν Ὄλυμπον,
εἶπε δ', ὃς ἂν μετὰ εἷο θεῶν Τιτῆσι μάχοιτο,
μή τιν' ἀπορραίσειν γεράων, τιμὴν δὲ ἕκαστον
ἑξέμεν ἣν τὸ πάρος γε μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσι.
τὸν δ' ἔφαθ', ὅστις ἄτιμος ὑπὸ Κρόνου ἠδ' ἀγέραστος,
τιμῆς καὶ γεράων ἐπιβησέμεν, ἣ θέμις ἐστίν.
ἦλθε δ' ἄρα πρώτη Στὺξ ἄφθιτος Οὔλυμπόνδε
σὺν σφοῖσιν παίδεσσι φίλου διὰ μήδεα πατρός·
τὴν δὲ Ζεὺς τίμησε, περισσὰ δὲ δῶρα ἔδωκεν.
αὐτὴν μὲν γὰρ ἔθηκε θεῶν μέγαν ἔμμεναι ὅρκον,
παῖδας δ' ἤματα πάντα ἑοῦ μεταναιέτας εἶναι.

v. 775-814:

ἔνθα δὲ ναιετάει στυγερὴ θεὸς ἀθανάτοισι,
δεινὴ Στύξ, θυγάτηρ ἀψορρόου Ὠκεανοῖο
πρεσβυτάτη· νόσφιν δὲ θεῶν κλυτὰ δώματα ναίει
μακρῇσιν πέτρῃσι κατηρεφέ'· ἀμφὶ δὲ πάντῃ
κίοσιν ἀργυρέοισι πρὸς οὐρανὸν ἐστήρικται.
παῦρα δὲ Θαύμαντος θυγάτηρ πόδας ὠκέα Ἶρις
ἀγγελίῃ πωλεῖται ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης.

Esiodo, *Teogonia* [Trad. Arrighetti (1998)].

v. 360-363:

Eudore e Tyche e Amphiró e Okyroe
e Stige che fra loro è la più illustre di tutte.
Tali da Oceano e Tethys nacquero
figlie più antiche, ma molte sono anche le altre.

v. 383-401:

Stige, figlia di Oceano, generò, unita a Pallante,
Zelos e Nike dalle belle caviglie, dentro il palazzo di lui,
e Kratos e Bie generò, illustri suoi figli,
dai quali lontano da Zeus non c'è né casa né sede,
né c'è via per la quale il dio non li guidi,
ma sempre presso Zeus che tuona profondo hanno la loro
[dimora.
Così infatti Stige decise, immortale Oceanina,
quel giorno in cui l'Olimpio folgoratore tutti
gli dèi immortali chiamò al grande Olimpo
e disse che chi fra gli dèi con lui ai Titani facesse la guerra
di nessun onore sarebbe privato e ciascuno l'appannaggio
conserverebbe che prima aveva fra gli dèi immortali;
e disse che chi fu privato d'onori o di premio da Kronos
d'onore e di premio sarà compartecipe, come vuole giustizia.
Così giunse per prima Stige immortale all'Olimpo
coi figli, seguendo il volere del padre suo;
e lei Zeus onorò e le diede doni abbondanti;
volle infatti che lei fosse degli dèi il gran giuramento
e i suoi figli per sempre con sé li pose ad abitare.

v. 775-814:

Là ha dimora, dea odiosa agli immortali,
la terribile Stige, figlia d'Oceano che in sé rifluisce,
la più vecchia. Lontano dagli dèi ha dimora, nell'illustre casa
di grandi rocce coperta, e tutt'intorno
s'appoggia su colonne d'argento elevata nel cielo.
Di rado di Taumante la figlia, Iris dai piedi veloci,
là, nunzia, si aggira sull'ampio dorso del mare,

ὁππότ' ἔρις καὶ νεῖκος ἐν ἀθανάτοισιν ὄρηται,
καί ῥ' ὅστις ψεύδηται Ὀλύμπια δώματ' ἐχόντων,
Ζεὺς δέ τε Ἶριν ἔπεμψε θεῶν μέγαν ὅρκον ἐνεῖκαι
τηλόθεν ἐν χρυσέῃ προχόῳ πολυώνυμον ὕδωρ,
ψυχρόν, ὅ τ' ἐκ πέτρης καταλείβεται ἠλιβάτοιο
ὑψηλῆς· πολλὸν δὲ ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης
ἐξ ἱεροῦ ποταμοῖο ῥέει διὰ νύκτα μέλαιναν·
Ὠκεανοῖο κέρας, δεκάτη δ' ἐπὶ μοῖρα δέδασται·
ἐννέα μὲν περὶ γῆν τε καὶ εὐρέα νῶτα θαλάσσης
δίνῃς ἀργυρέῃς εἱλιγμένος εἰς ἅλα πίπτει,
ἡ δὲ μί' ἐκ πέτρης προρέει, μέγα πῆμα θεοῖσιν.
ὅς κεν τὴν ἐπίορκον ἀπολλείψας ἐπομόσσῃ
ἀθανάτων οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου,
κεῖται νήυτμος τετελεσμένον εἰς ἐνιαυτόν·
οὐδέ ποτ' ἀμβροσίης καὶ νέκταρος ἔρχεται ἆσσον
βρώσιος, ἀλλά τε κεῖται ἀνάπνευστος καὶ ἄναυδος
στρωτοῖς ἐν λεχέεσσι, κακὸν δ' ἐπὶ κῶμα καλύπτει.
αὐτὰρ ἐπὴν νοῦσον τελέσει μέγαν εἰς ἐνιαυτόν,
ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται χαλεπώτερος ἆθλος·
εἰνάετες δὲ θεῶν ἀπαμείρεται αἰὲν ἐόντων,
οὐδέ ποτ' ἐς βουλὴν ἐπιμίσγεται οὐδ' ἐπὶ δαῖτας
ἐννέα πάντ' ἔτεα· δεκάτῳ δ' ἐπιμίσγεται αὖτις
εἰρέας ἀθανάτων οἳ Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσι.
τοῖον ἄρ' ὅρκον ἔθεντο θεοὶ Στυγὸς ἄφθιτον ὕδωρ,
ὠγύγιον· τὸ δ' ἵησι καταστυφέλου διὰ χώρου
ἔνθα δὲ γῆς δνοφερῆς καὶ ταρτάρου ἠερόεντος
πόντου τ' ἀτρυγέτοιο καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος
ἑξείης πάντων πηγαὶ καὶ πείρατ' ἔασιν,
ἀργαλέ' εὐρώεντα, τά τε στυγέουσι θεοί περ.
ἔνθα δὲ μαρμάρεαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός,
ἀστεμφὲς ῥίζῃσι διηνεκέεσσιν ἀρηρώς,
αὐτοφυής· πρόσθεν δὲ θεῶν ἔκτοσθεν ἁπάντων
Τιτῆνες ναίουσι, πέρην χάεος ζοφεροῖο.

quando contesa o guerra sorge fra gli immortali,
e allora se qualcuno mente fra gli abitanti delle case d'Olimpo,
Zeus manda Iris a portare degli dèi il gran giuramento,
da là, lontano, in un aureo boccale l'illustre acqua,
fresca, che si versa da una roccia scoscesa
e alta; in grande abbondanza, sotto la terra dai vasti sentieri,
dal sacro fiume scorre attraverso la nera notte
un braccio d'Oceano: la decima parte di esso le fu attribuita;
con nove infatti attorno alla terra e all'ampio dorso del mare
voltosi in argentei vortici si versa nel mare:
questa sola dalla roccia scorre, gran male agli dèi;
perché chi questa versando spergiuri
fra gli immortali che hanno la cima dell'Olimpo nevoso,
giace senza respiro finché un anno compiuto non sia,
né mai all'ambrosia e al nettare può avvicinarsi,
suo nutrimento, ma giace senza respiro e senza parola
su letto ben steso e un cattivo torpore lo copre.
Ma quando il male ha fine, compiuto un grande anno,
passa da una ad un'altra prova più aspra:
per nove anni dagli dèi è tenuto lontano, sempre viventi,
né in consiglio a loro si unisce né in banchetto,
per nove anni interi; al decimo torna ad unirsi
all'assemblea degli immortali che abitano le case d'Olimpo.
Così gran giuramento gli dèi posero l'eterna acqua di Stige,
antica, che scorre attraverso rocciosa regione.
Là della terra oscura e del Tartaro tenebroso,
del mare infecondo e del cielo stellato,
di seguito, di tutti, sono le scaturigini e i confini,
luoghi squallidi e oscuri, che anche gli dèi hanno in odio.
Là sono le porte splendenti e la bronzea soglia,
inconcussa, su radici infinite commessa,
nata spontaneamente; davanti, lontano da tutti gli dèi,
i Titani hanno la loro dimora, di là dal chaos tenebroso.

Favonio Eulogio, *In Somn. Scip.* XIX, 4-7 [ed. R. E. Van Weddingen, Favonii Eulogi, *Disputatio de Somnio Scipionis*, Bruxelles, 1957].

4 Ex quo mihi videtur Maro doctissimus Romanorum dixisse illud: NOVIES STYX INTERFUSA COERCET. Terra enim nona est, ad quam Styx illa protenditur: mystice ac Platonica dictum esse sapientia non ignores. **5** Nam poetica libertate inserit fontanae animae a caelo usque in terras esse decursum: *hinc dicitur πηγαία*. **6** Nam sub pedibus summi patris, qui Dis est, Styx posita per omnes circulos fluit, imponens singulis velut in curru aurigam, id est vitae substantiam, ex qua cuncta viventia originem sortiuntur et eidem soluta redduntur. Manatque illa per cunctos ‹circulos› volentes commisceri, quod ex natura sunt hiulci: interiectu sui vigoris separat et, quod ipse mire Virgilius loquitur: *coercet*, ut sui generis momenta conservent. **7** Inter caelum et terram novem intervalla ipse consideres licet.

Pausania, VIII, 17, 6-18, 6 [ed. M. Moggi - M. Osanna, *Pausania, Guida della Grecia*, libro VIII, l'Arcadia, Milano, 2003].

17, 6 Ἐκ Φενεοῦ δὲ ἰόντι ἐπὶ [τὴν] ἑσπέρας καὶ ἡλίου δυσμῶν ἡ μὲν ἀριστερὰ τῶν ὁδῶν ἐς πόλιν ἄγει Κλείτορα, ἐν δεξιᾷ δὲ ἐπὶ Νώνακριν καὶ τὸ ὕδωρ τῆς Στυγός. Τὸ μὲν δὴ ἀρχαῖον ἡ Νώνακρις πόλισμα ἦν Ἀρκάδων καὶ ἀπὸ τῆς Λυκάονος γυναικὸς τὸ ὄνομα εἰλήφει· τὰ δὲ ἐφ' ἡμῶν ἐρείπια ἦν, οὐδὲ τούτων τὰ πολλὰ ἔτι δῆλα. Τῶν δὲ ἐρειπίων οὐ πόρρω κρημνός ἐστιν ὑψηλός, οὐχ ἕτερον δ' ἐς τοσοῦτον ἀνήκοντα ὕψους οἶδα· καὶ ὕδωρ κατὰ τοῦ κρημνοῦ στάζει, καλοῦσι δ' Ἕλληνες αὐτὸ ὕδωρ Στυγός.

18, 1 Εἶναι δὲ τὴν Στύγα Ἡσίοδος μὲν ἐν Θεογονίᾳ πεποίηκεν -Ἡσιόδου γὰρ δὴ ἔπη τὴν Θεογονίαν εἰσὶν οἳ νομίζουσι -, πεποιημένα οὖν ἐστιν ἐνταῦθα Ὠκεανοῦ θυγατέρα τὴν Στύγα, γυναῖκα δὲ αὐτὴν εἶναι Πάλλαντος. Εοικότα δὲ πεποιηκέναι τούτοις καὶ Λίνον φασίν' Εμοὶ δὲ ἐπιλεγομένῳ παντάπασιν ἐφαίνετο ταῦτά γε εἶναι κίβδηλα.

18, 2 Ἐπιμενίδης δὲ ὁ Κρὴς εἶναι μὲν καὶ οὗτος θυγατέρα Ὠκεανοῦ τὴν Στύγα ἐποίησε, συνοικεῖν δὲ αὐτὴν οὐ Πάλλαντι,

Favonio Eulogio, *In Somn. Scip.* XIX, 4-7.

4 Da cui mi sembra che [scl. Virgilio] Marone, il più sapiente dei Romani, disse quel verso: *nove volte Stige trascorre e [li] serra.* La terra, infatti, è la nona [sfera] verso cui protende Stige: non devi ignorare che ciò è stato detto in termini mistici e secondo la filosofia platonica. **5** Infatti, con libertà poetica egli ha introdotto la discesa dell'anima fonte, dal cielo fino alla terra: donde è chiamata *πηγαία* [fonte]. **6** Infatti, situata sotto i piedi del sommo padre, che è Dite, Stige scorre attraverso tutti i cerchi celesti, assegnando ad ognuno un auriga, come nel carro, ovvero la sostanza vitale, da cui tutti i viventi traggono origine e a cui ritornano, una volta liberi. Essa fluisce attraverso tutti <i cerchi celesti>, i quali sono desiderosi di confondersi, dato che per natura sono discontinui; con la frapposizione della sua forza vitale, li separa e, ciò che Virgilio dice in maniera ammirevole: li *serra*, in modo tale che conservino ognuno il proprio movimento. **7** Tu stesso puoi osservare bene i nove intervalli fra il cielo e la terra.

Pausania, VIII, 17, 6-18, 6.

17, 6 Da Feneo, andando verso occidente e il tramonto del sole, la strada di sinistra conduce alla città di Kleitor, a destra si va verso Nonacri e l'acqua dello Stige. Anticamente la città di Nonacri apparteneva agli Arcadi e aveva preso il nome dalla moglie di Licaone; ai nostri tempi restano le rovine, la maggior parte delle quali non più visibili. Non lontano dalle rovine c'è un precipizio altissimo, non ne conosco un altro che raggiunga quell'altezza; e dell'acqua cade goccia a goccia dal precipizio: i Greci la chiamano acqua di Stige.

18, 1 Esiodo parla dell'esistenza dello Stige nella *Teogonia* (infatti c'è chi pensa che la *Teogonia* sia un poema di Esiodo); in quest'opera dunque Esiodo ha fatto di Stige la figlia di Oceano e la moglie di Pallante. Dicono che anche Lino abbia messo in forma poetica dei racconti simili a questi. A me, dopo averle lette, queste cose sono sembrate del tutto false.

18, 2 Il cretese Epimenide ha scritto anche lui nei suoi versi che Stige è figlia di Oceano, però non è unita a Pallante, ma ha

ἀλλὰ ἐκ Πείραντος Ἔχιδναν τεκεῖν, ὅστις δὴ ὁ Πείρας ἐστί. Μάλιστα δὲ τῆς Στυγὸς τὸ ὄνομα ἐς τὴν ποίησιν ἐπεισηγάγετο Ὅμηρος. Ἐν μέν γε Ἥρας ἐποίησεν ὅρκῳ·

ἴστω νῦν τόδε Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθε
καὶ τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ·

ταῦτα μὲν δὴ ἐποίησεν ὡς ἂν ἰδὼν ἐς τὸ ὕδωρ τῆς Στυγὸς στάζον· βούλεται δὲ καὶ ἐν καταλόγῳ τῶν μετὰ Γουνέως Τιταρησίῳ ποταμῷ ῥεῖν τὸ ὕδωρ ἀπὸ τῆς Στυγός.

18, 3 Ἐποίησε δὲ καὶ ἐν Ἅιδου ὕδωρ εἶναι, καὶ Ἀθηνᾶ τὸν Δία οὐ μεμνῆσθαί φησιν ὅτι δι' αὐτῆς Ἡρακλέα ἔσῳζεν ἐκ τῶν Εὐρυσθέως ἄθλων·

εἰ γὰρ ἐγὼ τόδε ᾔδη ἐνὶ φρεσὶ πευκαλίμῃσιν,
εὖτέ μιν εἰς Ἀίδαο πυλάρταο προὔπεμψεν
ἐξ Ἐρέβευς ἄξοντα κύνα στυγεροῦ Ἀίδαο,
οὐκ ἂν ὑπεξέφυγε Στυγὸς ὕδατος αἰπὰ ῥέεθρα.

18, 4 Τὸ δὲ ὕδωρ τὸ ἀπὸ τοῦ κρημνοῦ τοῦ παρὰ τὴν Νώνακριν στάζον ἐσπίπτει μὲν πρῶτον ἐς πέτραν ὑψηλήν, διεξελθὸν δὲ διὰ τῆς πέτρας ἐς τὸν Κρᾶθιν ποταμὸν κάτεισι· θάνατον δὲ τὸ ὕδωρ φέρει τοῦτο καὶ ἀνθρώπῳ καὶ ἄλλῳ ζῴῳ παντί. Λέγεται δὲ ὅτι γένοιτό ποτε ὄλεθρος ἀπ' αὐτοῦ καὶ αἰξίν, αἳ τοῦ ὕδατος ἔπιον πρῶτον· χρόνῳ δὲ ὕστερον ἐγνώσθη καὶ εἰ δή τι ἄλλο πρόσεστι τῷ ὕδατι τῶν ἐς θαῦμα ἡκόντων.

18, 5 Ὕαλος μέν γε καὶ κρύσταλλος καὶ μόρρια καὶ ὅσα ἐστὶν ἀνθρώποις ἄλλα λίθου ποιούμενα καὶ τῶν σκευῶν τὰ κεραμεᾶ, τὰ μὲν ὑπὸ τῆς Στυγὸς τοῦ ὕδατος ῥήγνυται· κεράτινα δὲ καὶ ὀστέινα σίδηρός τε καὶ χαλκός, ἔτι δὲ μόλιβδός τε καὶ κασσίτερος καὶ ἄργυρος καὶ τὸ ἤλεκτρον ὑπὸ τούτου σήπεται τοῦ ὕδατος. Τὸ δὲ αὐτὸ [ἐν] μετάλλοις τοῖς πᾶσι καὶ ὁ χρυσὸς πένονθε· καίτοι γε καθαρεύειν [γε] τὸν χρυσὸν ἀπὸ τοῦ ἰοῦ ἥ τε ποιήτρια μάρτυς ἐστὶν ἡ Λεσβία καὶ αὐτὸς ὁ χρυσὸς ἐπιδείκνυσιν.

18, 6 Ἔδωκε δὲ ἄρα ὁ θεὸς τοῖς μάλιστα ἀπερριμμένοις κρατεῖν τῶν ὑπερηρκότων τῇ δόξῃ. Τοῦτο μὲν γὰρ τὰ μάργαρα ἀπόλλυσθαι πέφυκεν ὑπὸ τοῦ ὄξους, τοῦτο δὲ τὸν ἀδάμαντα λίθων ὄντα ἰσχυρότατον τοῦ τράγου κατατήκει τὸ αἷμα· καὶ δὴ καὶ τὸ ὕδωρ οὐ δύναται τῆς Στυγὸς ὁπλὴν ἵππου βιάσασθαι μόνην, ἀλλὰ ἐμβληθὲν κατέχεταί τε ὑπ' αὐτῆς καὶ οὐ διεργάζεται τὴν ὁπλήν. Εἰ δὲ καὶ Ἀλεξάνδρου τοῦ Φιλίππου συνέβη τὴν τελευτὴν διὰ τοῦ φαρμάκου γενέσθαι τούτου, σαφῶς μὲν οὐκ οἶδα, λεγόμενον δὲ οἶδα.

generato Echidna da Pira, chiunque sia questo Pira. Precisamente è stato Omero ad aver introdotto nella poesia il nome di Stige.

Nel giuramento di Era ha scritto:

«che sia ora testimone di ciò la Terra e l'ampio Cielo che ci sovrasta
e l'acqua di Stige che scorre verso il basso»;

ha scritto questi versi come se avesse visto l'acqua dello Stige cadere goccia a goccia; pretende anche, nel catalogo dei compagni di Guneo, che l'acqua scorra dallo Stige nel fiume Titaresio.

18, 3 Nei suoi versi quell'acqua si trova anche nell'Ade, ed Atena dice che Zeus non si ricorda che fu grazie a lei che ha salvato Eracle dalle fatiche di Euristeo:

«se infatti io avessi saputo ciò nel mio animo prudente,
quando [*scl.* Euristeo] lo inviò verso Ade che tiene chiuse le porte,
per portare fuori dall'Erebo il cane dell'odioso Ade,
non sarebbe sfuggito alle profonde correnti dell'acqua di Stige.»

18, 4 L'acqua che stilla dal precipizio presso Nonacri cade dapprima su un'alta roccia, poi, scavatasi un pertugio attraverso la roccia, si getta nel fiume Crati. Quest'acqua arreca la morte sia all'uomo che ad ogni altro essere vivente. Si narra che, una volta, a causa di questo avrebbero trovato la morte delle capre, che avevano precedentemente bevuto quell'acqua. In seguito si conobbero anche le altre proprietà prodigiose pertinenti all'acqua.

18, 5 Il vetro, il cristallo, la porcellana e tutti gli altri oggetti in pietra fatti dall'uomo e gli utensili in ceramica, tutto questo viene rotto dall'acqua dello Stige. Gli oggetti in corno e in osso, il ferro e il bronzo, e anche il piombo, lo stagno, l'argento e l'elettro vengono decomposti da quest'acqua. Anche l'oro patisce la stessa sorte di tutti gli altri metalli, sebbene l'oro sia immune dalla ruggine, e la poetessa di Lesbo ne è testimone, e l'oro stesso lo dimostra.

18, 6 Infatti il dio ha concesso alle cose più disprezzate di dominare su quelle tenute in maggior conto. Per questa ragione dunque, le perle vengono dissolte dall'aceto, ed il sangue del capro scioglie il diamante, che è la più dura tra le pietre. In particolare, l'acqua dello Stige non è in grado di attaccare il solo zoccolo di cavallo. Se anche la morte di Alessandro figlio di Filippo avvenne a causa di questo veleno, non lo so con certezza, ma so che lo si racconta.

Plutarco, *De genio Socratis*, 591 a-c [ed. W. Sieveking, *Plutarchi Moralia*, t. III, Leipzig, 1929, rist.1972].

"ὦ Τίμαρχε, τί ποθεῖς πυθέσθαι;" φράσαι δ' αὐτὸν ὅτι "πάντα, τί γὰρ οὐ θαυμάσιον;" "ἀλλ' ἡμῖν" φάναι "τῶν ἄνω μέτεστι μικρόν· ἄλλων γὰρ θεῶν ἐκεῖνα· τὴν δὲ Φερσεφόνης μοῖραν, ἣν ἡμεῖς διέπομεν, τῶν τεττάρων μίαν οὖσαν ὡς ἡ Στὺξ ὁρίζει, βουλομένῳ σοι σκοπεῖν πάρεστιν." Ἐρομένου δ' αὐτοῦ τίς ἡ Στύξ ἐστιν, "ὁδὸς εἰς Ἅιδου" φάναι "καὶ πρόεισιν ‹ἐξ› ἐναντίας, αὐτῇ σχίζουσα τῇ κορυφῇ τὸ φῶς· ἀνατείνουσα δ', ὡς ὁρᾷς, ἐκ τοῦ Ἅιδου κάτωθεν ᾗ ψαύει περιφερομένη [καὶ] τοῦ φωτός, ἀφορίζει τὴν ἐσχάτην μερίδα τῶν ὅλων. Τέσσαρες δ' εἰσὶν ἀρχαὶ πάντων, ζωῆς μὲν ἡ πρώτη κινήσεως δ' ἡ δευτέρα γενέσεως δ' ἡ τρίτη φθορᾶς δ' ἡ τελευταία· συνδεῖ δὲ τῇ μὲν δευτέρᾳ τὴν πρώτην Μονὰς κατὰ τὸ ἀόρατον, τὴν δὲ δευτέραν τῇ τρίτῃ Νοῦς καθ' ἥλιον, τὴν δὲ τρίτην πρὸς τετάρτην Φύσις κατὰ σελήνην. Τῶν δὲ συνδέσμων ἑκάστου Μοῖρα κλειδοῦχος Ἀνάγκης θυγάτηρ κάθηται, τοῦ μὲν πρώτου Ἄτροπος τοῦ δὲ δευτέρου Κλωθώ, τοῦ δὲ πρὸς σελήνην Λάχεσις, περὶ ἣν ἡ καμπὴ τῆς γενέσεως. Αἱ μὲν γὰρ ἄλλαι νῆσοι θεοὺς ἔχουσι· σελήνη δὲ δαιμόνων ἐπιχθονίων οὖσα φεύγει τὴν Στύγα μικρὸν ὑπερφέρουσα, λαμβάνεται δ' ἅπαξ ἐν μέτροις δευτέροις ἑκατὸν ἑβδομήκοντα ἑπτά. Καὶ τῆς Στυγὸς ἐπιφερομένης αἱ ψυχαὶ βοῶσι δειμαίνουσαι· πολλὰς γὰρ ὁ Ἅιδης ἀφαρπάζει περιολισθανούσας, ἄλλας δ' ἀνακομίζεται κάτωθεν ἡ σελήνη προσνηχομένας, αἷς εἰς καιρὸν ἡ τῆς γενέσεως τελευτὴ συνέπεσε, πλὴν ὅσαι μιαραὶ καὶ ἀκάθαρτοι· ταύτας δ' ἀστράπτουσα καὶ μυκωμένη φοβερὸν οὐκ ἐᾷ πελάζειν, ἀλλὰ θρηνοῦσαι τὸν ἑαυτῶν πότμον ἀποσφαλλόμεναι φέρονται κάτω πάλιν ἐπ' ἄλλην γένεσιν, ὡς ὁρᾷς."

Seneca, *Naturales Quaestiones*, III, 25, 1 [ed. P. Parroni, Seneca, *Ricerche sulla natura*, Milano, 2002].

Quaedam acquae mortiferae sunt nec odore notabiles nec sapore. Circa Nonacrin in Arcadia Styx appellata ab incolis advenas fallit, quia non facie, non odore suspecta est, qualia sunt magnorum artificum venena quae deprehendi nisi morte non pos-

Plutarco, *De genio Socratis*, 591 a-c [Trad. Del Corno (1982)].

«Timarco, cosa desideri sapere?». «Tutto; cosa c'è qui che non fa stupire?» rispose. «Noi però» riprese l'altro «ben poco sappiamo delle regioni superiori, quelle spettano ad altri dèi. Se lo desideri, ti è lecito contemplare il dominio di Persefone, che noi amministriamo, una delle quattro parti, delimitata dallo Stige». Avendogli Timarco chiesto che cosa fosse lo Stige: «È la strada verso l'Ade», rispose «che proviene dalla parte opposta a noi, e separa con il suo culmine la luce. Esso si estende dall'Ade verso l'alto, come vedi; e là dove tocca la luce nella sua rivoluzione, delimita l'ultima parte dell'universo. Quattro sono i principi di tutte le cose: il primo è quello della vita, il secondo quello del movimento, il terzo della generazione, l'ultimo della dissoluzione. Nel regno dell'Invisibile l'Unità unisce il primo al secondo, l'Intelletto unisce il secondo al terzo nel regno del Sole, la Natura unisce il terzo al quarto in quello della Luna. A ognuno dei legami presiede una Moira, figlia di Necessità, come custode: al primo Atropo, Cloto al secondo, mentre Lachesi presiede a quello nella Luna, dove il nascere inverte il suo moto. Infatti le altre isole sono abitate da dèi, mentre la Luna, che è la sede dei demoni terrestri, sfugge lo Stige tenendosi un poco più in alto. Una volta ogni sei mesi lunari esso riesce però a catturarla, e allora le anime sorprese dallo Stige levano alte grida, in preda al terrore. Infatti l'Ade ne cattura molte, che cadono giù; mentre altre ne accoglie la Luna, che verso lei risalgono dal basso, per le quali il compimento del divenire è giunto al momento opportuno. Ma quelle empie e impure sono escluse: scagliando lampi e mugghiando in modo spaventoso, la Luna non le lascia avvicinare, ed esse piangendo la propria sorte scivolano all'indietro e sono riportate di nuovo giù per un'altra nascita, come tu vedi».

Seneca, *Naturales Quaestiones*, III, 25, 1.

Alcune acque sono mortali, senza potersene accorgere dall'odore o dal sapore. Presso Nonacri, in Arcadia, [una fonte] chiamata Stige dagli abitanti inganna i forestieri, poichè non è sospetta né alla vista, né all'odore; proprio come sono i veleni dei gran-

sunt. Haec autem de qua paulo ante rettuli aqua summa celeritate corrumpit, nec remedio locus est, quia protinus hausta duratur nec aliter quam gypsum sub umore constringitur et alligat viscera.

Servio, *In Aen.* VI, 439 [vol. II, p. 66, 25 - 67, 5 Thilo].

NOVIES STYX INTERFUSA quia qui altius de mundi ratione quaesiverunt, dicunt intra novem hos mundi circulos inclusas esse virtutes, in quibus et iracundiae sunt et cupiditates, de quibus tristitia nascitur, id est Styx. Unde dicit novem esse circulos Stygis, quae inferos cingit, id est terra ut diximus supra ‹127›: nam dicunt alias esse purgatiores extra hos circulos potestates.

Servio, *In Aen.* VI, 127 [vol. II, p. 27, 19 - 28, 2 Thilo].

Ergo hanc terram in qua vivimus inferos esse voluerunt, quia est omnium circulorum infima, planetarum scilicet septem, Saturni, Iovis Martis, Solis, Veneris, Mercurii, Lunae et duorum magnorum. Hinc est quod habemus ‹439› ET NOVIES STYX INTERFUSA COERCET: Nam novem circulis cingitur terra.

Vitruvio, VIII, 3, 16 [ed. L. Callebat, Vitruve, *De l'Architecture*, livre VIII, Paris, 1973].

Item est in Arcadia Nonacris nominata terrae regio quae habet in montibus ex saxo stillantes frigidissimos umores. Haec autem acqua Στυγὸς ὕδωρ nominatur, quam neque argenteum neque aeneum nec ferreum vas potest sustinere, sed dissilit et dissipatur. Conservare autem eam et continere nihil aliud potest nisi mulina ungula, qua etiam memoratur ab Antipatro in provinciam ubi erat Alexander per Iollam filium perlatam esse, et ab eo ea aqua regem esse necatum.

di esperti, i quali non possono essere scoperti se non dal decesso. Inoltre quest'acqua, di cui parlavo poc'anzi, annienta con estrema rapidità, e non c'è luogo di rimediare, poichè si coagula appena ingerita, e, come fa il gesso a contatto con un liquido, si compatta e annoda le viscere.

Servio, *In Aen.* VI, 439.

Nove volte Stige trascorre, poichè quelli che hanno indagato in maniera più alta riguardo alla conoscenza teorica del mondo, dicono che all'interno di questi nove cerchi planetari sono racchiuse le virtù, fra le quali vi sono le ire e le brame, dalle quali nasce la tristezza, cioè lo Stige. Da cui dice che sono nove i cerchi dello Stige, che circonda gli inferi, cioè la terra, come abbiamo detto prima ‹127›: infatti dicono che all'esterno di questi cerchi, vi sono altre facoltà più pure.

Servio, *In Aen.* VI, 127.

Infatti hanno sostenuto che questa terra nella quale viviamo siano gli inferi, poiché è la più piccola di tutti i cerchi planetari; tra cui s'intendono sette pianeti: Saturno, Giove, Marte, Sole, Venere, Mercurio, la Luna e due grandi. Da questo deriva ciò che abbiamo ‹439› *e nove volte Stige trascorre e [li] serra*: infatti la terra è circondata da nove cerchi planetari.

Vitruvio, *De Architectura*, VIII, 3, 16.

Parimenti, in Arcadia c'è una regione denominata Nonacri, che ha sui suoi monti delle acque freddissime che stillano da una roccia. Quest'acqua, dunque, è chiamata acqua di Stige, e nessun vaso, né d'argento, né di bronzo, né di ferro, è in grado di resistere, ma si spacca e si sbriciola. Per conservarla, quindi e contenerla non c'è nient'altro che uno zoccolo di mulo; ed è anche in questo modo, si narra, che era stata trasportata da Antipatro, grazie a suo figlio Iolla, nella provincia dove si trovava Alessandro, e il re sarebbe stato da questi ucciso, con quest'acqua.

Bibliografia

Abbreviazioni

ANRW = Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Berlin/New York.

CGF = G. Kaibel, *Comicorum Graecorum Fragmenta*, Berlin, 1899.

DK = *Die Fragmente der Vorsokratiker*, H. Diels - W. Kranz, Berlin, 1951[6]; 1974[17].

FSH & G = *Theofrastus of Eresus, Sources for his life, writings, thought and influence*, (2 vol.), ed. W. W. Fortenbaugh, P. M. Huby, R. W. Sharples, D. Gutas, Leiden, 1993.

FGrHist = *Die Fragmente der griechischen Historiker*, ed. F. Jacoby, Berlin, 1923-Leiden 1958.

LIMC = *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, 8 vol., Zürich/ München, 1981-1999.

PCG = R. Kassel-C. Austin (ed.), *Poetae Comici Graeci*, Berlin/New York, 1983-.

PMG = D.L. Page, *Poetae Melici Graeci*, Oxford, 1962.

RE = G. Wissowa et alii (ed.), *Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Neue Bearbeitung, 1893-1980.

TrGF = *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, ed. B. Snell, R. Kannicht, St. Radt, Gottingae, 1971-

Edizioni di Porfirio

Porph. *Ad Aneb.*
Porfirio, *Lettera ad Anebo*, ed. A. R. Sodano, Napoli, 1958.

Porph. *Ad Gaurum*
Die neuplatonische fälschlich dem Galen zugeschriebene Schrift Πρὸς Γαῦρον περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα, hrsg. von K. Kalbfleisch, Berlin, 1895.

Porph. *Ad Marc.* [Des Places]
Porphyre, *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, éd. Par E. Des Places, Paris, 1982.

Porph. *Ad Marc.* [Pötscher]
Porphyrios, *ΠΡΟΣ ΜΑΡΚΕΛΛΑΝ*, hrsg. Von W. Pötscher, Leiden, 1969.

Porph. *Ad Marc.* [Wicker]
Porphyry the Philosopher, *To Marcella*, ed. by K. O' Brien Wicker, Atlanta/Georgia, 1987.

Porph. *Ad Marc.* [Sodano]
Porfirio, *Vangelo di un pagano. Lettera a Marcella. Contro Boeto, sull'anima. Sul conosci te stesso.* Eunapio, *Vita di Porfirio*, a cura di A.R. Sodano, pres. G. Reale, Milano, 1993.

Porph. *C. Boet.*
Cf. Porph. *Fragm.*

Porph. *C. Boet.* [Sodano]
Cf. Porph. *Ad Marc.* [Sodano]

Porph. *C. Christ.*
Porphyrius, *"Gegen die Christen", 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate*, hrsg. von A. Von Harnack, Berlin, 1916.

Porph. *De abst.*
Porphyre, *De l'abstinence. Tome I. Introduction. Livre I*, éd. par J. Bouffartigue-M. Patillon, Paris, 1977; *Tome II. Livres II-III*, éd. par J. Bouffartigue-M. Patillon, Paris, 1979; *Tome III. Livre IV*, éd. par M. Patillon-A. Ph. Segonds-L. Brisson, Paris, 1995.
Porfirio, *Astinenza dagli animali*, pref. introd. e apparati di G. Girgenti; traduzione e note di A. R. Sodano, Milano, 2005.

Porph. *De antro* [Duffy et alii]
Porphyry, *The Cave of the Nimphs in the Odyssey*, ed. by J. M. Duffy-Ph. F. Sheridan-L. G. Westerink-J. A. White, Arethusa Buffalo (New York), 1969.

Porph. *De antro* [Simonini]
Porfirio, *L'antro delle ninfe*, ed. L. Simonini, Milano, 1986, rist. 2006.

Porph. *De regr.*
Cf. Porph. *Fragm.*

Porph. *Fragm.*
Porphyrius, *Fragmenta*, ed. A. Smith. Fragmenta arabica D.Wasserstein interpretante, Stuttgard-Leipzig, 1993.

Porph. *In Cat.*
Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias commentarium, ed. A. Busse, Berolini, 1887, p. 55-142 (Commentaria in Aristotelem Graeca, IV.1).
Porphyry, *On Aristotle Categories*, ed. by S. K. Strange, London, 1992.

Porph. *In Harm.*
Porphyrios Kommentar zur Harmonienlehre des Ptolemaios, hrsg. von I. Düring, Göteborg, 1932.
I. Düring, *Ptolemaios und Porphyrios über die Musik*, Göteborg, 1934.

Porph. *In Parm.*
Commentarium in Platonis "Parmenidem", ed. A. Linguiti, in *Corpus dei papiri filosofici greci e latini. Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina, Parte III: Commentari*, Firenze, 1995, p. 63-202.
P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, II, Paris, 1968.
G. Bechtle, *The anonymous Commentary on Plato's "Parmenides", Verlag Paul Haupt*, Bern-Stuttgart-Wien, 1999.

Porph. *In Phys.*
Cf. Porph. *Fragm.*
F. Romano, *Porfirio e la Fisica Aristotelica. In appendice la traduzione dei frammenti e delle testimonianze del "Commentario alla Fisica"*, Catania, 1985.

Porph. *In Tim.*
Porphyrii, *In Platonis Timaeum Commentariorum Fragmenta*, ed. A. R. Sodano, Neapoli, 1964.
Porfirio, *I frammenti dei commentari al Timeo di Platone,* ed. A. R. Sodano, Portici-Napoli, 1974.

Porph. *Isag.*
Porphyrii *Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*, ed. A. Busse, Berolini, 1887, p. 1-22 (Commentaria in Aristotelem Graeca, IV.1).
Porphyre, *Isagoge. Texte Grec, Translatio Boethii*, trad. par A. De Libera et A. Ph. Segonds, introd. et notes par A. De Libera, Paris, 1998.
Porfirio, *Isagoge*, ed. B. Maioli, Padova, 1969.
Porfirio, *Isagoge*, ed. G. Girgenti, Milano, 1995, 2004².

Porph. *Περὶ ἀγαλμάτων*
Cf. Porph. *Fragm.*

Porph. *Περὶ τοῦ Γνῶθι σαυτόν*
Cf. Porph. *Fragm.*
Cf. Porfirio, *Ad Marc.* [Sodano]

Porph. *Phil. Hist.*
Cf. Porph. *Fragm.*

Porph. *Phil. Hist.* [Segonds]
A. Ph. Segonds, *Les fragments de l'histoire de la Philosophie*, in Porphyre, *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, éd. Par É Des Places, Paris, 1982, p. 163-197.

Porph. *Phil. Hist.* [Sodano]
Porfirio, *Storia della Filosofia (Frammenti)*, ed. A. R. Sodano, Milano,1997.

Porph. *Quaest. Hom. I*
Porphyrii *Quaestionum Homericarum Liber I*, ed. A. R. Sodano, Napoli, 1970.
Porfirio, *Questioni Omeriche. Libro primo*, ed. A. R. Sodano, Napoli, 1973.

Porph. *Quaest. Hom. ad Il.*
Porphyrii *Quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquiae*, ed. H. Schrader, Lipsiae, 1880.

Porph. *Quaest. Hom. ad Od.*
Porphyrii *Quaestionum Homericarum ad Odysseam pertinentium reliquiae*, ed. H. Schrader, Lipsiae, 1890.

Porph. *Sent.*
Porphyrii *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, ed. E. Lamberz, Leipzig, 1975.
Porfirio, *Introduzione agli Intelligibili*, ed. A. R. Sodano, Napoli, 1979.
Porph. *Sent.* [UPR 76]
Porphyre, Sentences, *études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, par l'UPR 76 du CNRS, avec une traduction anglaise de J. Dillon, travaux édités sous la responsabilité de L. Brisson, 2 tomes, Paris, 2005.*
Porfirio, *Sentenze sugli intellegibili*, a cura di G. Girgenti, Milano 1996.

Porph. *Symm. Zet.*
Cf. Porph. Fragm.

H. Dorrie, *Porphyrios' "Symmikta Zetemata". Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus, nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*, München, 1959.

Porph. *Vita Plot.*
Porphyre, *La Vie de Plotin. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complementaires, bibliographie*, 2 vol. Paris, 1982, I; 1992, II.
Porfirio, *Vita di Plotino*, a cura di G. Girgenti, in Plotino, *Enneadi*, trad. R. Radice, saggio introduttivo, prefaz. e note di commento di G. Reale, Milano, 2002.

Porph. *Vita Pyth.*
Porphyre, *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, éd. Par E Des Places, Paris, 1982.
Porfirio, *Vita di Pitagora*, a cura di A. R. Sodano-G. Girgenti, Milano, 1998.

Edizioni di Stobeo

Joann. Stobaeus. Sententiae, e thesauris Graecorum selectae, ed. Conrad Gesner, Tiguri 1543[1], Basileae 1549[2].

Ioannis Stobaei Eclogarum libri duo, ed. G. Canter, Antverpiae, 1575 (ex apographo Parisino quod nunc deperditum esse videtur).

Ioannis Stobaei Eclogarum Physicarum et Ethicarum libri duo, ed. H. L. Heeren, Gottingae, 1792-1801.

Ioannis Stobaei Eclogarum Physicarum et Ethicarum libri duo, ed. Th. Gaisford, Oxonii, 1850.

Ioannis Stobaei Eclogarum Physicarum et Ethicarum libri duo, ed. A. Meineke, Lipsiae, 1860-1863.

Ioannis Stobaei Anthologium, libri duo priores ed. C. Wachsmuth, Berolini, 1884; libri duo posteriores ed. O. Hense, Berolini, 1894-1912.

Opere di riferimento citate

Et. magn.
Etymologicon magnum, ed. Th. Gaisford, Oxford, 1848, repr. Amsterdam, 1962.

Eust. *In Il.*
Eustathii Commentarii ad Homeri Iliadem ad fidem exempli Romani editi, I-IV, Lipsiae, 1817 (repr. Hildesheim, 1960).
Eustathii Archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes, ed. M. Van der Valk, vol. I-IV, Lugduni Batavorum, 1971-1987.

Eust. *In Od.*
Eustathii Commentarii ad Homeri Odysseam, ad fidem exempli Romani editi, I-II, Lipsiae, 1825 (repr. 1960).

Hesych.
Hesychii Alexandrini lexicon, ed. K. Latte, vol. I-II (α-ο), Hauniae, 1953-1966; ed. M. Schmidt, vol. II-IV (π-ω), Ienae, 1861-1862 (repr. 1965).

Schol. in Hom. Il.
Scholia graeca in Homeri Iliadem (*Scholia vetera*), rec. H. Erbse, vol. I-VII, Berolini, 1969-1988.

Schol. in Hom. Od.
Scholia Graeca in Homeri Odysseam, ed. W. Dindorf, vol. 1-2, Oxonii, 1855; scholia in α 1-309 auctiora et emendatiora ed A. Ludwich, 1888-90 (ed. stereotyp. cur. H. Erbse 1966).

Serv. *In Aen.*
Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii, rec. G. Thilo-H. Hagen, Lipsiae, 1881-87 (repr. 1986 Hildesheim, Zürich, New York).

Suda
Suidae lexicon, ed. Ada Adler, vol. I-V, Lipsiae, 1928-1938.

Bibliografia sullo Stige:

Bölte (1931): Bölte, s.v. "Styx", in *RE* IV A, 1 (1931), col. 457-465.

Giudice (1994): F. Giudice, s.v. "Styx", in *LIMC* VII, 1 (1994), p. 818-820.

Grohmann (1931): Grohmann s.v. "Styx 2)" in *RE* IV A,1 (1931), col. 463-464.

Waser (1909-1915): O. Waser, s. v. "Styx", in W. H. Roscher (ed.), *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, t. IV, Leipzig, 1909-1915, col. 1566-1579.

Autori moderni

Agaesse - Solignac (1972): P. Agaesse-A. Solignac, *Oeuvres de Saint Augustin*, 49, *La Genèse au sens littéral en douze livres* (VIII-XII), Paris, 1972.

Ajootian (1990): A.Ajootian, s.v. "Hermaphroditos", in *LIMC*, V, 1 (1990), p.268-285.

Altheim (1951): F. Altheim, *Aus Spätantike und Christentum*, Tübingen, 1951.

Anderson (1986): G. Anderson, *Philostratus, biography and belles lettres in the third century a. D.*, London/Sydney/Dover, 1986.

André-Filliozat (1986): J. André - J. Filliozat, *L'Inde vue de Rome*, Paris, 1986.

Arrighetti (1998): Esiodo, *Opere*, testi introdotti, tradotti e commentati da G. Arrighetti, Torino, 1998.

Baladié (1980): R. Baladié, *Le Péloponnèse de Strabon*, Paris, 1980.

Ballabriga (1986): A. Ballabriga, *Le soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Paris, 1986.

Banerjea (1956): J. N. Banerjea, *The Development of Hindu Iconography*, Calcutta, 1956.

Beatrice (1991): P. F. Beatrice, "Le traité de Porphyre contre les chrétiens. L'état de la question" in *Kernos*, 4 (1991), p. 119-138.

Benveniste (1948): É. Benveniste, "L'expression du serment dans la Grèce ancienne" in *Revue de l'histoire des religions*, t. 134 (1948), p. 81-94.

Id. (1976): É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, tr. it., Torino 1976 (rist. 2001).

Berchman (2005): R. M. Berchman, *Porphyry Against the Christians*, Leiden-Boston, 2005.

Bergk (1833): Th. Bergk, *Commentatio de fragmentis Sophoclis*, (...), Lipsiae, 1833.

Bernabé (2004): *Poetae Epici Graeci, Testimonia et Fragmenta*, pars II, *Orphicorum et Orphicis similium Testimonia et Fragmenta*, fasc. 1, ed. A. Bernabé, Monachi et Lipsiae, 2004.

Bernays (1866): *Theophrastos'Schrift über Frömmigkeit*, Berlin, 1866 (rist. Hildesheim, 1979).

Berve (1926): H. Berve, *Das Alexanderreich auf prosopographischen Grundlage*, Erster Band, Darstellung, München, 1926.

Betegh (2004): G. Betegh, *The Derveni Papyrus*, Cambridge, 2004.

Beulé (1853): Ch. E. Beulé, *Études sur le Péloponnèse*, Paris, 1853.

Beutler (1953): R. Beutler, s.v. "Porphyrios"in *RE* XXII (1953), col. 275-313.

Biardeau (1981): M. Biardeau, *Études de mythologie hindoue*. T 1: *Cosmogonies purâniques*, Paris, 1981.

Bidez (1913): J. Bidez, *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien. Avec les fragments des traités Περὶ ἀγαλμάτων et De regressu animae*, Gand-Leipzig, 1913.

Biondetti (1997): A. Biondetti, *Dizionario di Mitologia Classica*, Milano, 1997.

Bitsch (1911): F. Bitsch, *De Platonicorum quaestionibus quibusdam Vergilianis*, Diss. Berolini, 1911.

Boisacq (1954[4]): É. Boisacq, *Dictionnaire étymologicque de la langue grecque*, Heidelberg-Paris, 1907-1916;1950[4].

Boll (1907): F. Boll, "Zum Griechischen Roman", in *Philologus*, LXVI (1907), p. 1-15.

Bollack (1958): J. Bollack, "Styx et Serments", in *REG*, LXXI (1958), p.1-35.
Id. (1965) *Empédocle*, vol. I, *Introduction à l'ancienne physique*, Paris 1965 (rist. 1992).
Id. (1969 a) *Empédocle*, vol. II, *Les Origines, édition et traduction des fragments et des témoineages*, Paris, 1969 (rist. 1992).
Id. (1969 b), *Empédocle*, vol III, *Les Origines*, *commentaire*, 1 et 2, Paris, 1969 (ristampati in un volume solo nel 1992).

Bonvon-Geoltrain (1997): Fr. Bonvon-P. Geoltrain (ed.), *Écrits apochryphes chrétiens*, I, Paris, 1997.

Börtzler (1903): F. Börtzler, *Porphyrius Schrift von den Götterbilder*, Diss. Erlangen, 1903.

Bothe (1834): F. H. Bothe, *Homeri carmina, Odysseae*, volumen alterum, lb. IX-XVI, Lipsiae, 1834.

Bottéro (1981): J. Bottéro, "L'Ordalie en Mésopotamie ancienne", in *ASNP*, 1981, XI, 4, p. 1005-1067.

Bouffartigue-Patillon (1977): cf. Porph. *De abst. Tome I.*
Id. (1979): cf. Porph. *De abst. Tome II.*

Brenk (1986): F. E. Brenk, "In the light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period", in *ANRW* II, 16. 3 (1986), p. 2068-2145.

Brisson (1976): L. Brisson, *Le Mythe de Tirésias, essai d'analyse structurale*, Leiden, 1976.
Id. (1997): *Le sexe incertain. Androgynie et hermaphroditisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, 1997.

Buchwald (1939): W. Buchwald, *Studien zur Chronologie der attischen Tragoedie 455 bis 431*, Weida i. Thur., 1939.

Buffière (1956): F. Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956; 1973[2].

Bursian (1862): C. Bursian, *Geographie von Griechenland*, t. II, *Die Landschaften Argolis, Lakonien und Messenien*, Leipzig, 1862.

Callahan (1995): C.K. Callahan, "A rediscovered text of Porphyry in Mystic Formulae", in CQ, XLV (1995), p. 215-230.

Carlier (1998): J. Carlier, "L'après-mort selon Porphyre", in *Retour, repentir et constitution de soi*, Paris, 1998, p. 133-160.

Cartledge (1979): P. Cartledge, *Sparta and Lakonia*, London/ Boston Mass.,1979.

Casevitz-Jost-Marcadé (1998): M. Casevitz-M. Jost-J. Marcadé, *Pausanias, Description de la Grèce, Livre VIII, L'Arcadie*, Paris, 1998.

Cataudella (1981): *Il romanzo Antico, Greco e Latino*, a cura di Q. Cataudella, Firenze, 1981.

Centrone (1999): B. Centrone, "Cosa significa essere pitagorico in età imperiale. Per una riconsiderazione della categoria storiografica nel neopitagorismo" in *La filosofia in età imperiale*, a cura di A. Brancacci, Roma, 1999, p. 139-168.

Chantraine (1999): P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots.* Nouvelle édition mise à jour, avec un Supplément, sous la direction de A. Blanc, Ch. De Lamberterie, J-L. Perpillou, Paris, 1999.

Chase (2005): M. Chase, "Porphyre et Augustin: Des trois sortes de 'visions' au corps de résurrection", in *REA* 51 (2005), p. 233-256.

Corlu (1970): A. Corlu, *Plutarque, le démon de Socrate*, Paris, 1970.

Courcelle (1948): P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1948.
Id. (1955): "Les Pères de l'Église devant les enfers virgiliens", in *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age*, XXX (1955), p. 5-74.

Cousin (1936): J. Cousin, *Études sur Quintilien*, II, Paris, 1936.

Cusumano (1990): N. Cusumano, "Ordalia e Soteria nella Sicilia antica. I Palici", in *Mythos, rivista di storia delle religioni*, 2, (1990), p. 1-186.

Dahan - Goulet (2005): *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme.* Table ronde internationale de l'Institut des traditions textuelles. Actes publiés sous la direction de G. Dahan et R. Goulet, Paris, 2005.

Daniélou (1960): A. Daniélou, *Le polythéisme hindou,* Paris, 1960.

De Andres (1968): G. De Andres, *Catalogo de los codices griecos desaparecidos de la real biblioteca de el Escorial*, El Escorial, 1968.

De Beauvoir Praulx (1862): O. De Beauvoir Praulx, "On the indian Embassies to Rome from the reign of Claudius to the death of Justinian", in *JRAS*, XIX (1862), p. 274-298.

De Lacy (1948): Ph. De Lacy, "Stoic views of poetry" in *AJPh*, LXIX (1948), p. 259-60.

Delaygue (1995): M.-P., Delaygue, "Les Grecs connaissaient-ils les religions de l'Inde à l'époque hellénistique?" in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, II (1995), p.152-172.

Del Corno (1978): Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, a cura di D. Del Corno, Milano, 1978.
Id. (1983): Plutarco, *Dialoghi Delfici. Il tramonto degli oracoli. L'E di Delfi. Gli oracoli della Pizia*. Introduzione e traduzione di D. Del Corno, Milano, 1983; 1995^3.

Delcourt (1958): Marie Delcourt, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la Bisexualité dans l'Antiquité classique*, Paris, 1958.

De Ley (1967): H. De Ley, *"Le traité sur l'emplacement des Enfers chez Macrobe"*, in AC, XXXVII (1967), p. 190-208.

De Meyer (1953): K. A. De Meyer, *Bibliotheca Universitatis Leidensis, codices Vossiani Graeci et miscellanei*, Lugduni Batavorum, 1953.

Detienne (1963): M. Detienne, *La notion de Daimon dans le Pythagorisme ancien*, Paris, 1963.

Deuse (1983): W. Deuse, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre,* Wiesbaden/Mainz, 1983.

Dictionnaire des philosophes antiques, R. Goulet (ed.), Paris, 1989-.

Dietrich (1893): A. Diterich, *Nekyia, Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse, von Albrecht Dietrich*, Leipzig, 1893.

Dihle (1964): A. Dihle, "The conception of India in Hellenistic and Roman Literature", in *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 190 (1964), p. 15-23.

Dillon (1977): J. Dillon, *The Middle Platonists, A study of Platonism 80 b. C. to A.D. 220*, London, 1977.

Dixsaut (2002): *La connaissance de soi. Études sur le traité 49 de Plotin*, sous la direction de Monique Dixsaut, avec la collaboration de P.-M. Morel et Karine Tordo-Rombaut, Paris, 2002.

Dodds (1960): "Numenius and Ammonius", in *Les sources de Plotin*, Genève, Fondation Hardt, 1960, p. 1-32; discussion p. 33-61.

Dörrie (1957): H. Dörrie, "Kontroversen um die Seelenwanderung in kaiserzeitlichen Platonismus", in *Hermes*, LXXXV (1957), p. 414-35.
Id. (1966): H. Dörrie, "Die Lehre von der Seele" in *Porphyre*, Genève, Fondation Hardt, 1966.
Id. (1976): *Platonica minora*, München, 1976.

Dörrie-Balthes (2002, 1): *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen-System-Entwicklung*, VI, 1: *Die philosophische Lehre des Platonismus. Von der "Seele" als der Ursache aller sinnvollen Abläufe. Bausteine* 151-168: *Text, Uebersetzung, Kommentar*, begr. von H. Dörrie fortgef. von M. Baltes, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2002.
Dörrie-Balthes (2002, 2): *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen-System-Entwicklung*, VI, 2: *Die philosophische Lehre des Platonismus. Von der "Seele" als der Ursache aller sinnvollen Abläufe. Bausteine* 169-181: *Text, Uebersetzung, Kommentar*, begr. von H. Dörrie fortgef. von M. Baltes, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2002.

Drijvers (1966): H. J.W. Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, Assen, 1966.

Duban (1978): J. M. Duban, "Hesiod's Titan Etymology Reviewed; II: Theogony, 207-210", in *Aevum*, LII (1978), p. 43-44.

Ducoeur (2001): G. Ducoeur, *Brahmanisme et encratisme à Rome au IIIe siècle*, Paris, 2001.

Duhoux (1967): Y. Duhoux, "Le caractère des Titans. À propos d'une étymologie hésiodique", in *Recherches de Philologie et de Linguistique*, I (1967), p. 35-46.

M. Dulaey (1973): Martine Dulaey, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, 1973.

Durrbach (1900): F. Durrbach, s. v. "Inferi", in *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Ch. Daremberg-Edm. Saglio edd., t. III, Paris, 1900 (rist. 1969), p.493-514.

Éliade (1952): M. Éliade, *Images et symboles*, Paris, 1952.
Id. (1962): M. Eliade, *Mephistophélès ou l'androgyne*, Paris, 1962.

Emerson (1881): A. Emerson, *De Hercule homerico,* diss. München, 1881.

Ernout-Meillet (2001): A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, 2001 (retirage de la quatrième édition, Paris, 1959. Première édition, Paris, 1932).

Esnoul (1959): A.M. Esnoul, "La naissance du monde dans l'Inde", in *La naissance du monde*, Paris, 1959, p. 329-365.

Falco Howard (1986): A. Falco Howard, *The imagery of the cosmological Buddha*, Leiden, 1986.

Fergusson (1910): J. Fergusson, *History of Indian and eastern architecture,* vol I, London, 1910.

Festugière (1970): Proclus, *Commentaire sur la République*, par A.-J. Festugière, tome III, Paris, 1970.

Fiedler (1840): K. G. Fiedler, *Reise durch alle Theile des Königsreiches Griechenland*, vol. I, Leipzig, 1840.

Filliozat (1945): J. Filliozat, "La doctrine des brahmanes d'après saint Hippolite", in *Revue de l'histoire des religions*, CXXX (1945), p. 59-91.

Id. (1981): "La valeur des connaissances gréco-romaines sur l'Inde", in *Journal des Savants*, avril-juin 1981, p. 97-135.

Finamore (1985): J. F. Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, Chico (California), 1985.

Focke (1943): F. Focke, *Die Odyssee*, Stuttgart-Berlin, 1943.

Forrest (1968): W.G. Forrest, *A history of Sparta*, 950-192 BC, London, 1968; 1995[3].

Frazer (1898): J. G. Frazer, *Pausanias's Description of the Geece*, vol. IV, London/ New York, 1898; rist. New York, 1965.

Frisk (1960-1972): H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch,* I-III, Heidelberg, 1960-1972.

Gallavotti (1985[2]): C. Gallavotti, *Empedocle, Poema fisico e lustrale*, Milano, 1985[2].

Garnaud (1991): G.P. Garnaud, Achille Tatius, *Le roman de Leucippé et Clitophon*, Paris, 1991.

Gelinne (1988): M. Gelinne, "Les Champs Élysées et les îles des Bienheureux chez Homère, Hésiode et Pindare. Essai de mise au point", in *Les Études Classiques*, LVI, 3 (1988), p. 225-240.

Girgenti (1994): G. Girgenti, *Porfirio negli ultimi cinquant'anni*, Milano, 1994.

Girgenti - Sodano (2005): Porfirio, *Astinenza dagli animali*, pref. introd. e apparati di G. Girgenti; traduzione e note di A. R. Sodano, Milano, 2005.

Glotz (1904): G. Glotz, *L'ordalie dans la Grèce primitive*, Paris, 1904.

Gnoli (1987): R. Gnoli, *Bhagavadgītā, Il Canto del Beato*, Milano, 1987.

Goldberg (1999): E. Goldberg, "Ardhanarisvara in Indian Iconography. A new interpretation" in *East and West*, XLIX (1999), p. 175-187.
Id. (2002): *The lord who is half woman: Ardhanarisvara in indian and feminist perspective*, New York, 2002.

Goulet (1982): Richard Goulet, "Variations romanesques sur la mélancolie de Porphyre", in *Hermes*, 110 (1982), p. 443-457.
Id. (2001): *Études sur les Vies des philosophes de l'Antiquité tardive*, Paris, 2001.
Id. (2003): Macarios de Magnésie, *Le Monogénès*, Édition critique et traduction française par R. Goulet; Tome I: introduction générale; Tome II: édition critique, traduction et commentaire, Paris, 2003.
Id. (2004): "Hypothèses récentes sur le traité de Porphyre *Contre les chrétiens*", in M. Narcy e É. Rebillard (a cura di) *Hellénisme et christianisme*, Villeneuve d'Ascq, 2004, p. 61-109.

Hadot (1971): Pierre Hadot, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Paris, 1971.
Id. (1981): "Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus Treatise against the Gnostics", in *Neoplatonism and Early Christian Thought*, London, 1981.

Hani (1980): Plutarque, *Le démon de Socrate*, in Id., *Oeuvres Morales*, VIII, éd. J. Hani, Paris, 1980.

Hansen (1965): C. Hansen, "Alexander und die Brahmanen" in *Klio*, XLIII-XLV (1965), p. 351-380.

Hazra (1940): R.C. Hazra, *Studies in the puranic records*, Dacca, 1940.

Heubeck-Privitera (1998[7]): A. Heubeck-G.A. Privitera, Omero, *Odissea*, vol. III (libri IX-XII), Milano, 1998[7].

Hillgruber (1994): M. Hillgruber, *Die pseudoplutarchische Schrift De Homero*, Teil 1, Einleitung und Kommentar zu den Kapiteln 1-73, Stuttgart-Leipzig, 1994.

Id. (1999): M. Hillgruber, *Die pseudoplutarchische Schrift De Homero*, Teil 2, Kommentar zu den Kapiteln 74-218, Stuttgart-Leipzig, 1999.

Holstenius (1630): *Porphyrii philosophi liber de Vita Pythagorae, Sententiae...*, ed. Lucas Holstenius, Romae, 1630.

Hordern (2004): J. H. Hordern, *Sophron's Mimes*, Oxford, 2004.

Ioppolo (2003): Anna Maria Ioppolo "La poetica dello stoico anonimo in Filodemo, *De poematis* V", in *Cronache Ercolanesi*, XXXIII (2003), p. 131-149.

Isnardi Parente (1982): cf. M. Isnardi Parente, *Senocrate-Ermodoro, Frammenti*, edizione, traduzione e commento, «La scuola di Platone», Napoli 1982.

Jones (1916): R. M. Jones, *The Platonism of Plutarch*, Chicago, 1916.

Karttunen (1987): K. Karttunen, "The country of fabulous Beasts and naked Philosophers: India in classical and medieval litterature", in *Arctos*, XXI, 1987, p. 43-52.

Kassel-Austin: cf. *PCG*

Keaney-Lamberton (1996): *[Plutarch], Essay on the Life and Poetry of Homer*, ed. J. J. Keaney-R. Lamberton, Atlanta, 1996.

Keller (1909): Keller, *Antike Tierwelt*, I, Leipzig, 1909.

Kirfel (1920): W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder nach den Quellen Dargestellt*, Bonn, 1920.

Kramrisch (1981): S. Kramrisch, *Manifestations of Shiva*, Philadelphia, 1981.

Kuiper (1983): F. B. Kuiper, *Ancient indian cosmogony*, Delhi, 1983.

Labarbe (1949): J. Labarbe, *L'Homère de Platon*, Liège, 1949.

Lacrosse (1994): J. Lacrosse, *L'amour chez Plotin. Erôs hénologique, érôs noétique, éros psychique*, Bruxelles, 1994.
- (2001): J. Lacrosse, "Le rêve indien de Plotin et Porphyre" in *Revue de Philosophie ancienne*, XIX/1, 2001, p. 79-97.
- (2002): "Un passage de Porphyre relatif au Shiva androgyne chez les brahmanes d'Inde", in *Revue de Philosophie Ancienne*, XX, 2, Paris, 2002, p. 37-56.

Lamberton (1986): R. Lamberton, *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley/Los Angeles/London, 1986.

Lampe (1961; 1972): G. W. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961 (repr. 1972).

Lang (1926): W. Lang, *Das Traumbuch des Synesios von Kyrene, Uebersetzung und Analyse der philosophischen Grundlagen*, Tübingen, 1926.

Lassen (1858): Chr. Lassen, *Indische Alterthumskunde*, t. III, Leipzig/London, 1858.

Leake (1830): W. M. Leake, *Travels in the Morea*, vol.I-III, London, 1830 (rist. 1968).

Le Boulluec (1981): A. Le Boulluec, *Clément d'Alexandrie, Les Stromates*, Stromate V, t. II, Paris, 1981.

Lenfant (2004): D. Lenfant, *Ctésias de Cnide, La Perse, l'Inde, autres fragments*, Paris, 2004.

Le Puillon de Boblaye (1836): É. Le Puillon de Boblaye, *Expédition scientifique de Morée. Recherches géographiques sur les ruines de la Morée*, Paris/Strasbourg, 1836.

Leumann (1950): M. Leumann, *Homerische Wörter*, Basel, 1950.

Lewy (1978): H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, nouvelle éd. par M. Tardieu, Paris, 1978.

Liebert (1976): G. Liebert, *Iconographic dictionary of the Indian religions*, Leiden, 1976.

Lo Cascio (1984): F. Lo Cascio, *Apollonio Tianeo, Epistole e frammenti*, Palermo, 1984.

Luther (1935): W. Luther, *Warheit und Lüge im ältesten Griechentum*, Borna Bez/ Leipzig, 1935.
Id. (1954) *Weltansicht und Geistesleben*, Göttingen, 1954.

Mangoni (1993): Filodemo, *Il quinto libro della poetica*, ed. C. Mangoni, Napoli, 1993.

Mastrandrea (1979): P. Mastrandrea, *Un neoplatonico latino, Cornelio Labeone*, Leiden, 1979.

Maxwell (1973): T. S. Maxwell, "Transformational aspects of Hindu Myth and Iconology: Visvarupa", in *Art and Archeology Research Papers*, December issue, 1973, p. 59-79.
Id. (1981) "Nand, Parel, Kalyanpur: Saiva Images as Meditational Constructs" unpublished mss. presented at the Symposium "Discourses on Siva", University of Pennsylvania, Philadelphia, 1981.

Méautis (1922): G. Méautis, *Recherches sur le Pythagorisme*, Neuchâtel, 1922.

Moggi-Osanna (2003): M. Moggi-M. Osanna, *Pausania, Guida della Grecia, Libro VIII, L'Arcadia*, Milano, 2003.

Mühmelt (1965): M. Mühmelt, *Griechische Grammatik in der Virgilerklärung*, München, 1965.

Müller (1987): D. Müller, *Topographischer Bildkommentar zu den Historien Herodots, Griechenland*, Tübingen, 1987.

Nenci (1999): G. Nenci, Erodoto, *Le Storie*, vol. VI, Milano, 1999.

Nonvel Pieri (1991): *Platone. Gorgia*, a cura di S. Nonvel Pieri, Napoli, 1991.

Norden (1957[4]): E. Norden, *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI*, Stuttgart, 1957[4], rist. 1984.

Olk (1907): Olk, s.v. "Esel" in *RE* VI,1 (1907), col. 626-676.

O'Meara (1982): J. J. O'Meara, "Indian Wisdom and Porphyry's Search for an Universal Way", in R. B. Harris (ed.), *Neoplatonism and indian Thought*, Albany, 1982 (repr. Dehli, 1992), p. 5-26.

Onians (1951; tr. 2002[2]): R. B. Onians, *The Origins of European Thought*, New York, 1951; trad. it. *Le origini del pensiero europeo*, Milano, 2002[2].

Page (1981): D. L. Page, *Further Greek Epigrams*, Cambridge, 1981.

Patillon-Brisson (2001): M. Patillon-L. Brisson, *Longin, fragments. Art rhétorique-Rufus*, Art rhétorique, Paris, 2001.

Patillon- Segonds- Brisson (1995): cf. Porph. *De abst. Tome III*.

Pattabiramin (1959): P. Z. Pattabiramin, "Notes d'iconographie Dravidienne I, Ardhanarisvaramurti", in: *Arts Asiatiques* VI (1959), p. 13-32.

Pattanaik (1997): D. Pattanaik, *Shiva. An introduction*, Bombay, 1997.

Pearson (1917): A. C. Pearson (ed.) *The Fragments of Sophocles*, t. II, Cambridge, 1917.

Penella (1979): R. J. Penella, *The letters of Apollonius of Tyana*, Leiden, 1979, x-146 p.

Pépin (1958; 1976[2]): J. Pépin, *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, 1976 (première édition, Paris, 1958).

Id. (1971): "Héraclès et son reflet dans le néoplatonisme" in *Le néoplatonisme*, Paris, 1971, p. 167-192.

Pfeiffer (1949): R. Pfeiffer (ed.), *Callimachus*, vol I, *Fragmenta*, Oxford, 1949.

Philippson (1892): A. Philippson, *Der Peloponnes, Versuch einer Landeskunde auf geologischer Grundlage nach Ergebnissen eigener Reisen*, Berlin, 1892.

Picard (1960): Ch. Picard, "Ordalies suméro-hittites et préhelleniques", hommage à Eugène Cavaignac, in *Revue hittite et asianique*, XVIII, 66-67 (1960), p. 129-142.

Pikoulas (1986): I. Pikoulas, art. in *Peloponnesiaka*, Suppl. XI, Atene, 1986, p. 313-318.

Pollard (1955): Pollard, *Journey to the Styx* , London, 1955.

Radt (1977): S. Radt, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. 4 (Sophocles), Göttingen, 1977.

Rahner (1932): H. Rahner, "Die Weide als Symbol der Keuschheit" in *Zeitschr. für Katholische Theologie*, LVI (1932), p. 231– 253.

Ramelli (2003): Anneo Cornuto, *Compendio di teologia greca*, saggio introduttivo e integrativo, traduzione e apparati di I. Ramelli, Milano, 2003.

Rapp (1884): Rapp, s.v. Erinys, in *Griechischen und römischen Mythologie* (ed. W. H. Rocher), I, 1, (1884), col. 1310-1336.

Reale (1993): G. Reale, Platone, *Fedro*, Milano, 1993.
Id. (1998): Platone, *Fedro*, coll. «Lorenzo Valla», Milano, 1998.

Regali (1983): Macrobio, *Commento al Somnium Scipionis*, Libro I, Introduzione, testo, traduzione e commento a cura di M. Regali, Pisa, 1983.

Reitzenstein-Schaeder (1965): R. Reitzenstein-H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Lepzig, 1926, repr. Darmstadt, 1965.

Rhys Roberts (1902): W. Rhys Roberts, *Demetrius on Style*, Cambridge, 1902.

Ricciardelli (2002): *Inni Orfici*, a cura di G. Ricciardelli, Milano, 2000.

Robert (1920-6): C. Robert, *Die griechische Heldensage* (=L. Preller, *Griechische Mythologie*, II, 4 Aufl.), Berlin, 1920-6.

Roemer (1912): A. Roemer, *Aristarchs Athetesen in der Homerkritik*, Leipzig-Berlin, 1912.

Rohde (1890-1894; tr. 1982): E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg in Breisgau, 1890-1984; trad italiana: *Psiche*, vol. 1, *Culto delle anime presso i Greci*; vol. 2, *Fede nell'immortalità presso i Greci*, Bari, 1982.

Romano (1979): F. Romano, *Porfirio di Tiro. Filosofia e cultura nel III secolo d. C.*, Catania,1979.

Rudhardt (1971): J. Rudhardt, *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Bern, 1971.

Saffrey (1992): H. D. Saffrey "Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin? Réponse provisoire", in Porph. *V. Plot.* vol. II, p. 31-64. Ora in Id. (2000), p. 3-26.
Id. (2000): *Le Néoplatonisme après Plotin*, Paris, 2000.

Sandbach (1969): *Plutarch's Moralia*, vol. XV, *Fragments*, edited and translated by F. H. Sandbach, London, Cambridge Massachussetts, 1969.

Sarian (1986): H. Sarian, s.v. Erinys, in *LIMC*, III, 1, (1986), p. 825-843.

Schamp (2006): J. Schamp, "L'Ordalie du chas de l'aiguille. Sur les limites eschatologiques à Byzance", in FIDEM, *Textes et études du moyen-âge*, Brepols, 2006.

Schäublin (1977): C. Schäublin, "Homerum ex Homero" in *MH*, XXXIV (1977), p. 221-227.

Schendler (1916): M. Schendler, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des Mittelalters*, Münster, 1916.

Scholfield (1971): Aelian, *on the Characteristics of animals*, with an english translation by A. F. Scholfield, vol. II, Cambridge, Mass.1971.

Schwab (1852): G. Schwab, *Arkadien*, Stuttgart, 1852.

Sedlar (1981): J. W. Sedlar, *India and the greek world*, Totowa, 1981.

Sérinde (1995): *Sérinde, Terre de Bouddha, Dix siècles d'art sur la Route de la Soie*, Paris, 1995.

Setaioli (1969): A. Setaioli, "Noviens Styx interfusa", in *Atene e Roma*, 1969, p. 9-21.
Id. (1995): *La vicenda dell'anima nel commento di Servio a Virgilio*, Frankfurt am Main, 1995.

Severyns (1928): A. Severyns, "Le cycle épique dans l'école d'Aristarque", Liège-Paris, 1928.

Sharples (1995): R. W. Sharples, *Theophrastus of Eresus, Sources for his life, writings tought and influence*, Commentary vol. 5, Leiden, 1995.

Simonini (1986): cf. Porph. *De antro* [Simonini].

Sisti-Zambrini (2004): Arriano, *Anabasi di Alessandro*, vol. II, a curà di F. Sisti e A. Zambrini, Milano, 2004.

Sivaramamurti (1974/1999): C. Sivaramamurti, *L'art en Inde*, Paris, 1974/1999.

Smith (1974): A. Smith, *Porphyry's place in the Neoplatonic tradition*, The Hague, 1974.
Id. (1984): "Did Porphyry reject the trasmigration of human souls into animals?" in *RhM*, CXXVII (1984), p. 276-284.
Id. (1987): "Porphyrian Studies since 1913", in *ANRW* II, 36, 2 (1987), p. 717-773.
Id. (1993): cf. Porph. *Fragm.*

Steier (1935): Steier, s.v. "Nashorn" in *RE*, XVI, 2 (1935) , col. 1780-1788.

Stein (1987): Rolf A. Stein, *Le monde en petit. Jardins en miniature et habitations dans la pensée religieuse d'extrême-Orient*, Paris, 1987.
Id. (1988): "Grottes matrices et lieux saints de la déesse en Asie Orientale", Paris, 1988.

Subramuniyaswami (1996): S. Subramuniyaswami, *Dancing with Shiva*, Delhi, 1996.

Susanetti (1992): D. Susanetti, *Sinesio di Cirene, I sogni*, Bari, 1992.

Talbert (2000): R. J. A. Talbert (ed.), *Barrington Atlas of the Greek and Roman World*, Princeton, 2000.

Tardieu (1990): Michel Tardieu, *Les paysages reliques, routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Louvain-Paris, 1990.

Toffin (1988): G. Toffin, "La montagne cosmique dans les mondes indien et tibétain: mont Meru et mont Kailas", in *Le monde alpin et rhodanien, 1er-2e trimestres 1988. La haute montagne. Vision et représentations*, Grenoble, 1988.

Toulouse (2000): S. Toulouse, "La lecture allégorique d'Homère chez Porphyre: principes et méthode d'une pratique philosophique", in *La lecture littéraire: revue de recherche sur la lecture des textes littéraires*, 4 (2000), p. 25-50.
Id. (2001): S. Toulouse, *Les Théories du véhicule de l'âme: genèse et évolution d'une doctrine de la médiation entre l'âme et le corps dans le néoplatonisme*, Paris, 2001 (Tesi di dottorato, ancora inedita).

Toynbee (1973): J. M. C. Toynbee, *Animals in roman life and art*, London, 1973.

Turcan (1975): R. Turcan, *Mithras platonicus*, Leiden, 1975.

Ugolini (1995): G. Ugolini, *Untersuchungen zur Figur des Sehers Teiresias in den mythischen Ueberlieferungen und in der Tragoedie*, Tübingen, 1995.

Van Weddingen (1957): Favonii Eulogi, *Disputatio de Somnio Scipionis*, édition et traduction de Roger E. Van Weddingen, Bruxelles, 1957.

Vischer (1857): W. Vischer, *Erinnerungen und Eindrücke aus Griechenland*, Basel, 1857.

Vogliano, "Un papiro di Achille Tazio", in *SIFC* n.s. XV, 1938, p. 121-130.

von Schlegel (1823-1827): A. W. von Schlegel, *Indische Bibliotek*, Bonn, 1823-1827.

Walde-Hofmann (1938-1954): A. Walde-J. B. Hoffmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch,* I-II, Heidelberg, 1938-1954.

West (1966): M. L. West, *Hesiod, Theogony*, Oxford, 1966.

Winter (1999): F. Winter, *Bardesanes von Edessa über Indien*, Thaur bei Innsbruck, 1999.

Wolters (1982): A. M. Wolters, "A Survey of Modern Scholarly Opinion on Plotinus and Indian Thought", in R. B. Harris (ed.), *Neoplatonism and indian Thought*, Albany, 1982 (repr. Dehli, 1992), p. 293-308.

Wörterbuch der Mythologie (1984): *Wörterbuch der Mythologie*, t. V, *Götter und Mythen des indischen Subkontinents*, ed. Hans Wilhelm Haussig, Stuttgart, 1984.

Wright (1995²): M. R. Wright, *Empedocles, The extant fragments*, London, Cambridge, 1995².

Yadav (2001): N. Yadav, *Ardhanarisvara in Art and Literature*, Dehli, 2001.

Zambon (2002): M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, 2002.
Id. (2005): "Il significato filosofico della dottrina dell'ΟΧΗΜΑ dell'anima", in *Studi sull'anima in Plotino*, a cura di R. Chiaradonna, Napoli, 2005, p. 305-335.

Tavola sinottica dei frammenti

Questa edizione	**Smith**	**Stobeo** (Wachsmuth-Hense)
Fr.1	372F	II 1, 32
Fr.2	377F	I, 49, 53
Fr.3	378F	I, 49, 54
Fr.4	373F	I, 49, 50
Fr.5	374F	I, 49, 51
Fr.6	375F	I, 49, 52
Fr.7	376F	I, 3, 56
Fr.8	379F	IV, 41, 57
Fr.9	380F	IV, 36, 23

Indici

Indice dei passi degli autori antichi

Achille Tazio

Leucippe e Clitofonte

Aethiopis

Aetius

Agostino

ALCIFRONE

ALESSANDRO (PSEUDO)

AMMIANO MARCELLINO

ANTICO TESTAMENTO

ANTIGONO DI CARISTO (PSEUDO)

ANTOLOGIA PALATINA

APOLLODORO

APOLLODORO (PSEUDO)

APOLLONIO DI TIANA

APOLLONIO RODIO

APULEIO

ARCHILOCO

ARISTOFANE

ARISTOTELE

ARISTOTELE (PSEUDO)

ARNOBIO

ARRIANO

ATENEO

BARDESANE DI EDESSA

CALCIDIO

CALLIMACO

CATONE

CELSO

CENSORINO

CERCIDA

CICERONE

CLEMENTE ALESSANDRINO

CODEX IUSTINIANEUS

CRISIPPO

CTESIA

CURZIO RUFO

CYPRIA

DAMASCIO

DEMOSTENE

DIOGENE LAERZIO

DIODORO SICULO

DIONE CASSIO

DIONE CRISOSTOMO

DIOSCORIDE

ELIANO

EMPEDOCLE

EPIMENIDE

ERACLITO (PHIL.)

ERACLITO (RHET.)

ERODOTO

ESCHILO

ESICHIO

Lexicon

ESIODO

ETYMOLOGICON MAGNUM

EUNAPIO

EURIPIDE

EUSEBIO

EUSTAZIO

FAVONIO EULOGIO

FERECIDE

FILODEMO DI GADARA

FILONE ALESSANDRINO

FILONE DI ERACLEA

FILOSTRATO

Vita Apoll.

FIRMICO MATERNO

FOZIO

Bibl.

GREGORIO MAGNO

IGINO

IPPOCRATE

IPPOLITO

ISIDORO DI SIVIGLIA

LEONZIO

LICINNIO

LUCANO

LUCIANO

LUCREZIO

MACROBIO

MARSILIO FICINO

MARZIALE

MELANIPPIDE

MELEAGRO

METODIO DI OLIMPO

NEMESIO

NICEFORO

NONNO DI PANOPOLI

NUMENIO

NUOVO TESTAMENTO

OMERO

Iliade

Odissea

Inni

ORACOLI CALDAICI

FRAMMENTI ORFICI

INNI ORFICI

OVIDIO

PAUSANIA

PINDARO

PLATONE

PLATONE (PSEUDO)

PLINIO

PLOTINO

PLUTARCO

PLUTARCO (PSEUDO)

POLEMONE

PORFIRIO

PROCLO

PSELLO

QUINTILIANO

QUINTO SMIRNEO

SCHOLIA

SCYMNOS (PSEUDO)

SENECA

SENOCRATE

SENOFANE

SENOFONTE

SERVIO

SESTO

SILIO ITALICO

SIMPLICIO

SINESIO

SIRIANO

SOFOCLE

SOFRONE

STAZIO

STRABONE

SUDA

TELEGONIA

TEOFRASTO

TEOGNIDE

TERTULLIANO

TOLEMEO

TOLEMEO EFESTIONE

TUCIDIDE

VALERIO FLACCO

VIRGILIO

VITRUVIO

Indice dei testi indiani

DĪRGHĀGAMA

Indice dei termini greci

Indice delle cose notevoli

Indice dei nomi propri antichi

Eraclito, 41, 56, 57, 143, 144, 174, 175, 181, 224

Memnone, 197, 238

Indice dei luoghi geografici

Indice dei nomi propri moderni

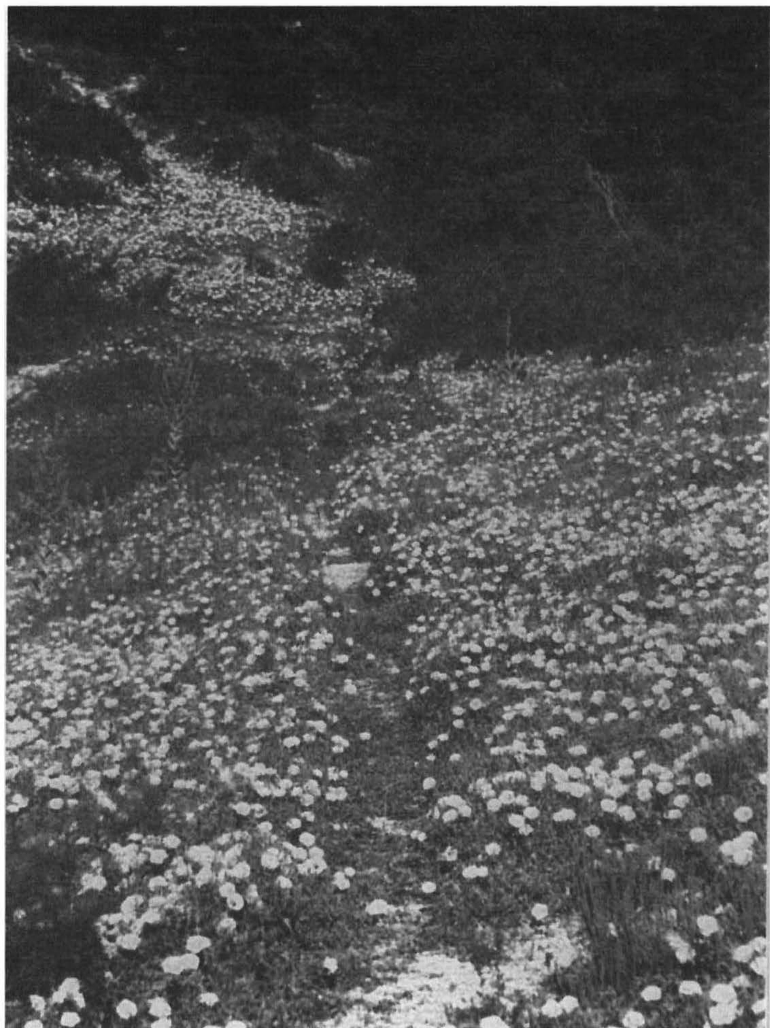
Indice generale

Tavole

Tav. I

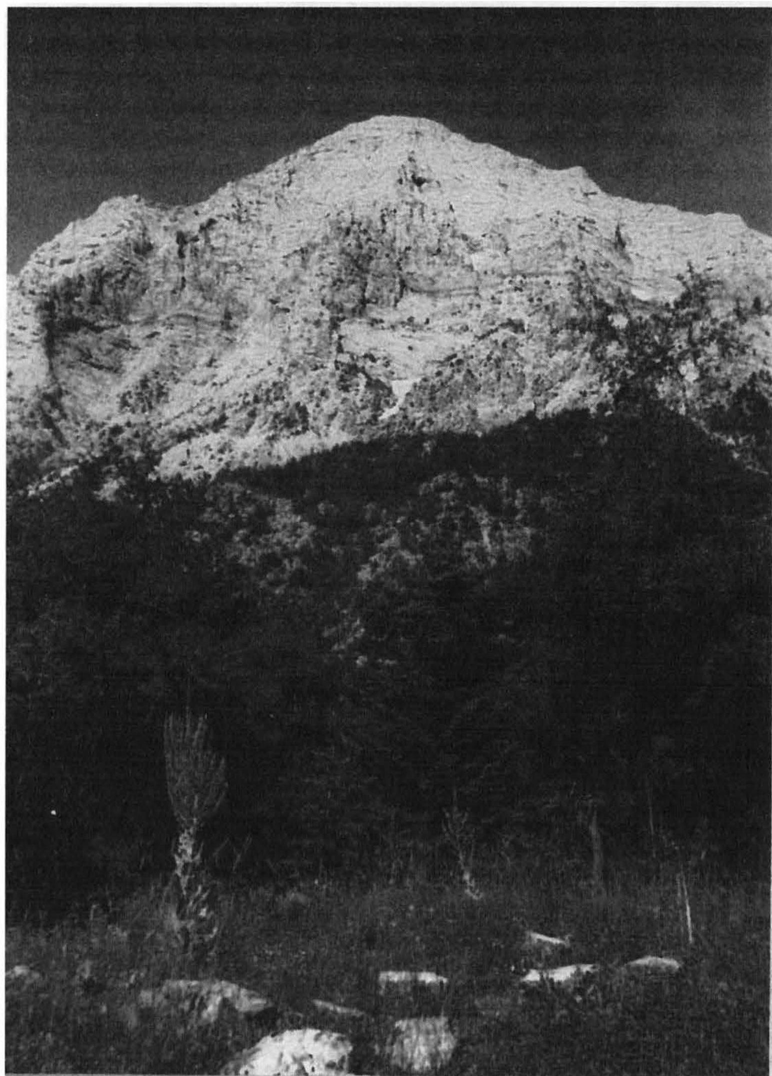
Da Baladié (1980).

Tav. II



Ascesa allo Stige in Arcadia: «Praterie, boschi sacri a Persefone».
[Foto Castelletti]

Tav. III

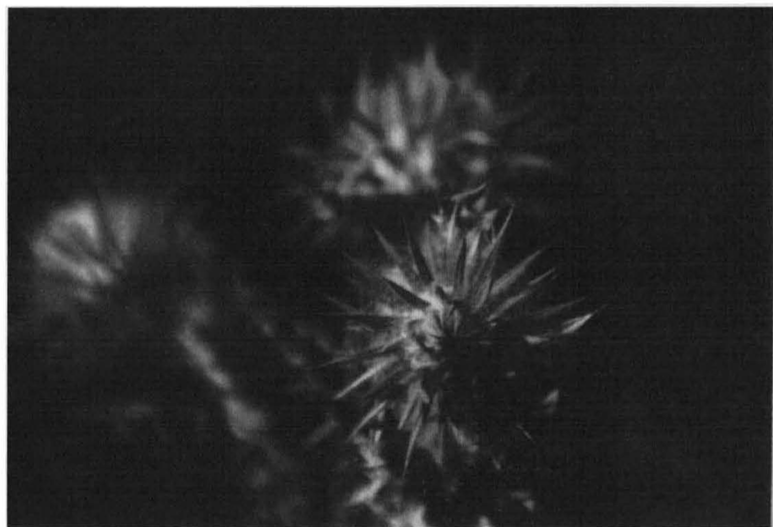


Ascesa allo Stige in Arcadia: «Prateria di Persefone»
con il monte Chelmos sullo sfondo.
[Foto Castelletti]

Tav. IV

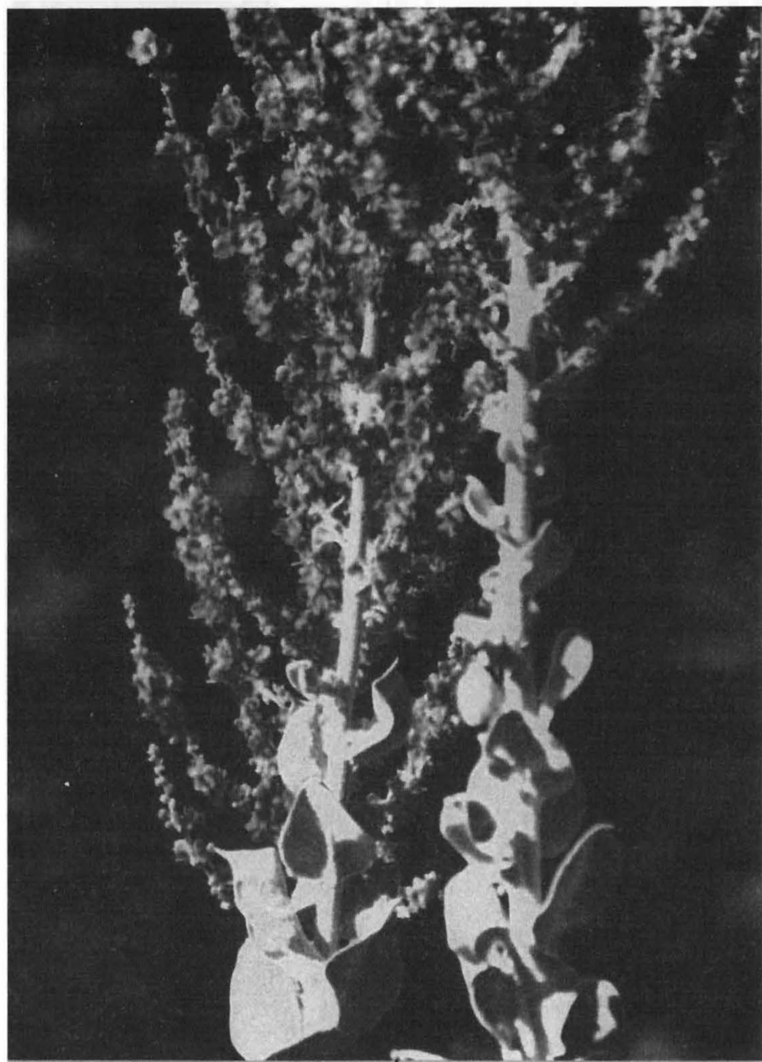


Ascesa allo Stige in Arcadia: «flora e fauna degli inferi».
[Foto Sagliocca]



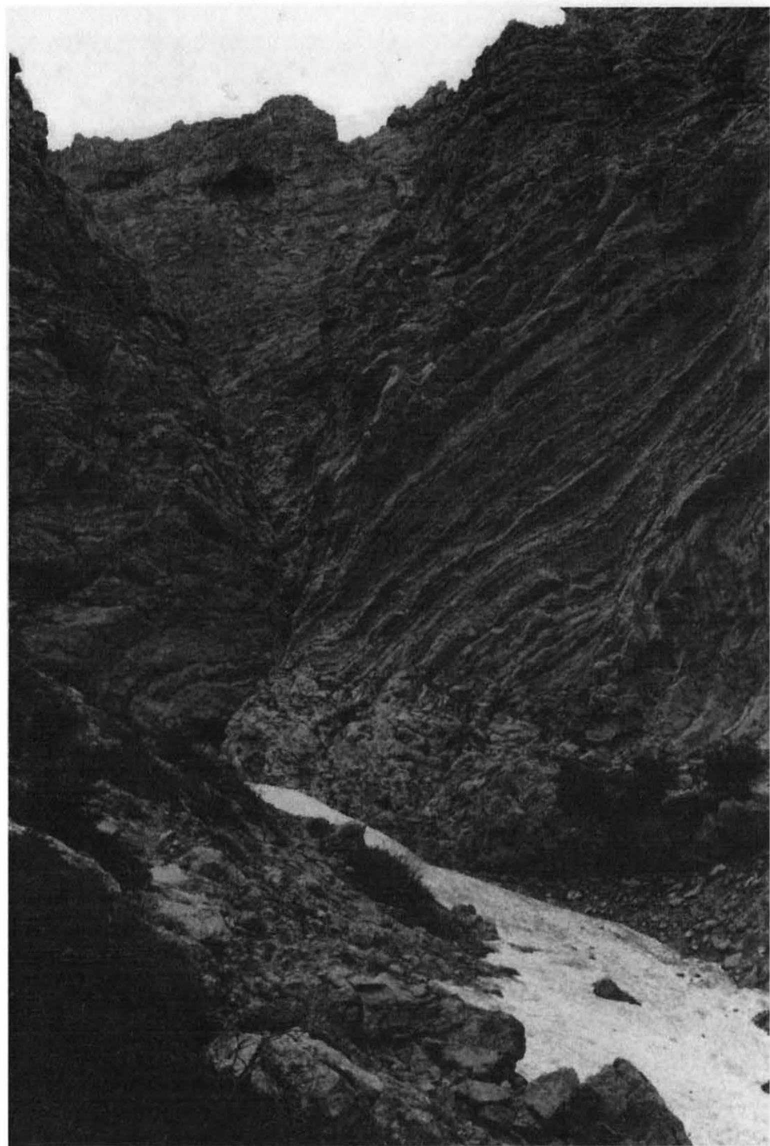
Ascesa allo Stige in Arcadia: «piante infernali».
[Foto Sagliocca]

Tav. V



Ascesa allo Stige in Arcadia: «piante degli inferi».
[Foto Sagliocca]

Tav. VI



Ascesa allo Stige in Arcadia: gole e neve perenne.
[Foto Castelletti]

Tav. VII



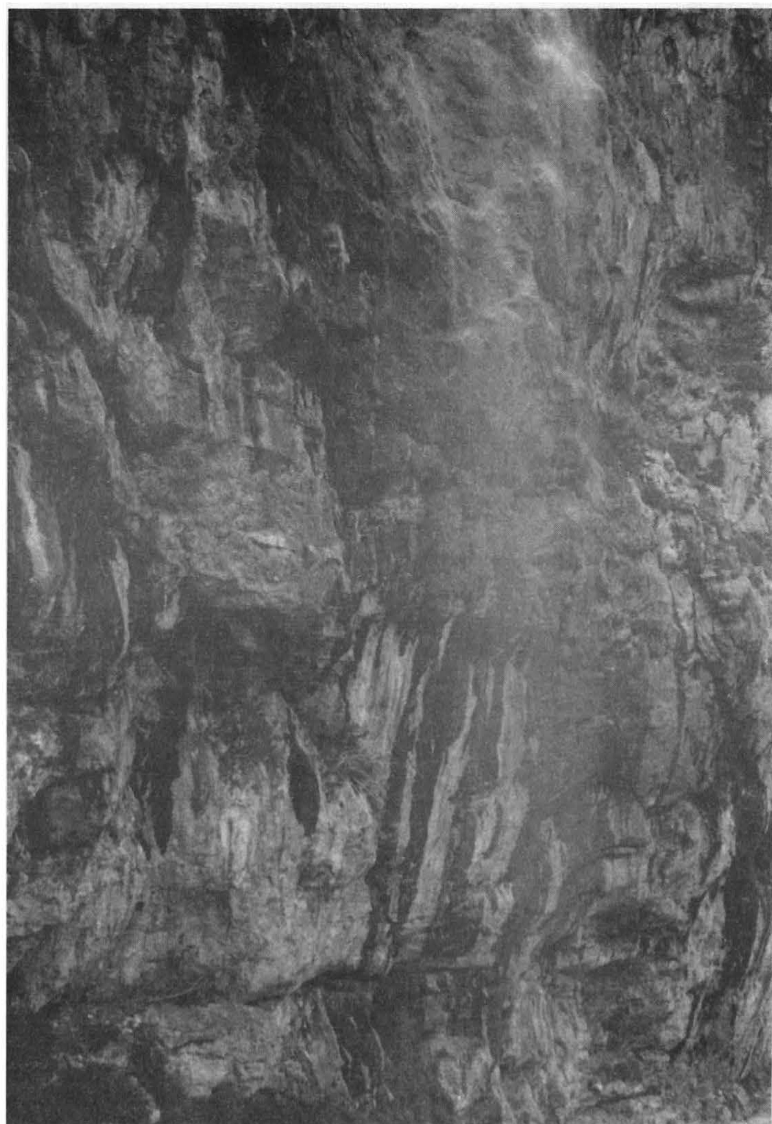
Ascesa allo Stige in Arcadia: blocchi di neve perenne.
[Foto Castelletti]

Tav. VIII



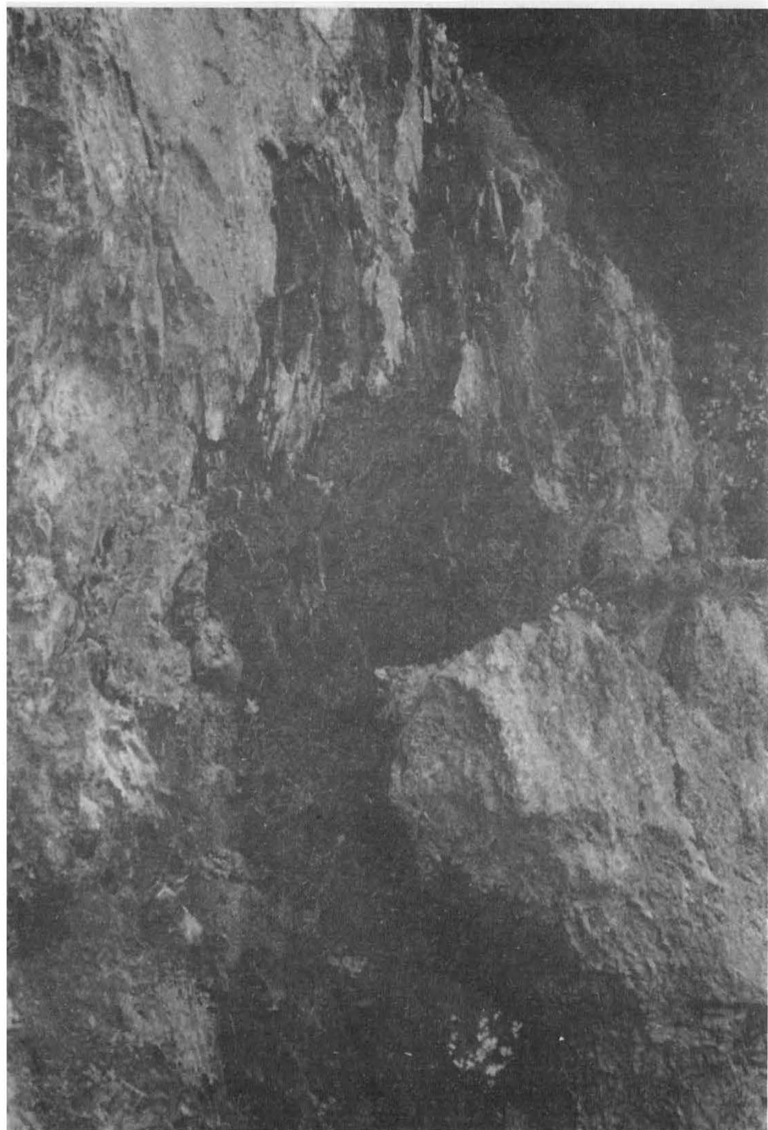
Il cono del monte Chelmos: rocce e neve perenne.
[Foto Castelletti]

Tav. IX



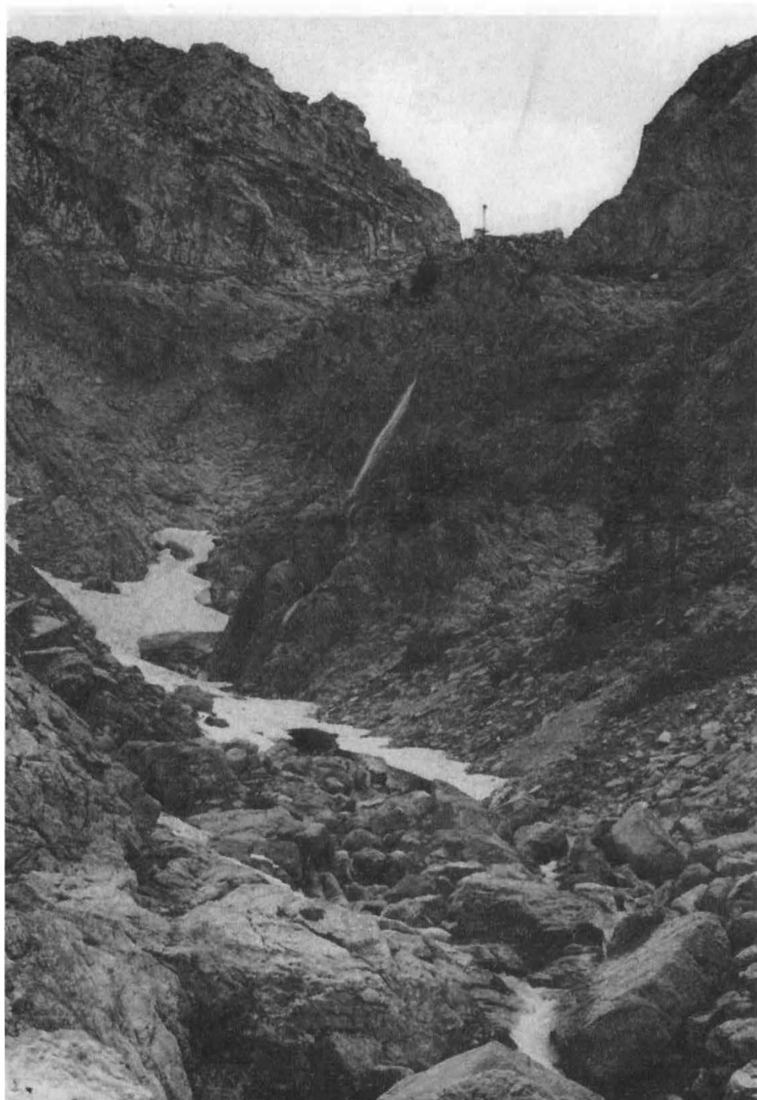
Ascesa allo Stige in Arcadia: la roccia dai colori rossastri
e le impressionanti chiazze nere.
[Foto Castelletti]

Tav. X



Particolare delle chiazze nere.
[Foto Castelletti]

Tav. XI



Ascesa allo Stige in Arcadia: una delle fuoriuscite d'acqua che sgorgano dalla roccia e vanno a formare il fiume.
[Foto Castelletti]

Tav. XII

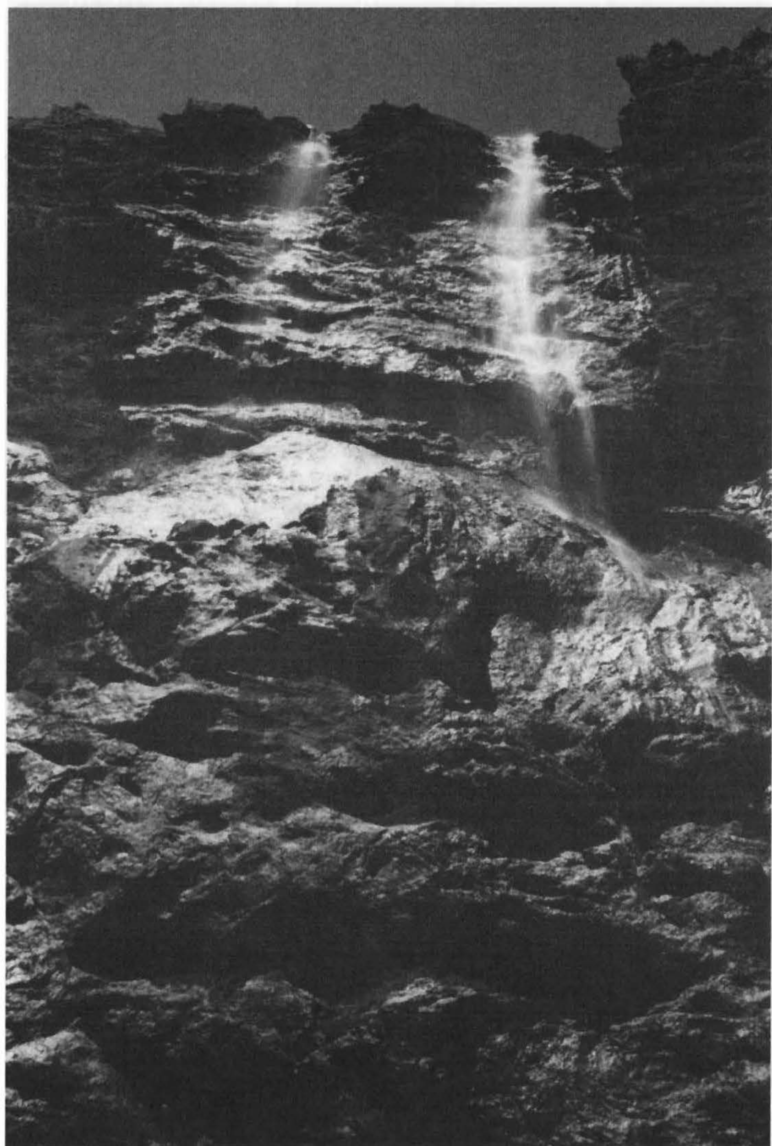


La cascata di Stige (Mavronero) nel cono del monte Chelmos.
[Foto Castelletti]
«Lontano dagli dèi ha dimora, nell'illustre casa
di grandi rocce coperta (...)» cf. Hes. *Theog*. 777-778.



Cascata di Stige (Mavronero): «le colonne d'argento».
[Foto Sagliocca].
«(...) e tutt'intorno s'appoggia su colonne d'argento elevata nel cielo»
cf. Hes. *Theog*. 778-779.

Tav. XIII



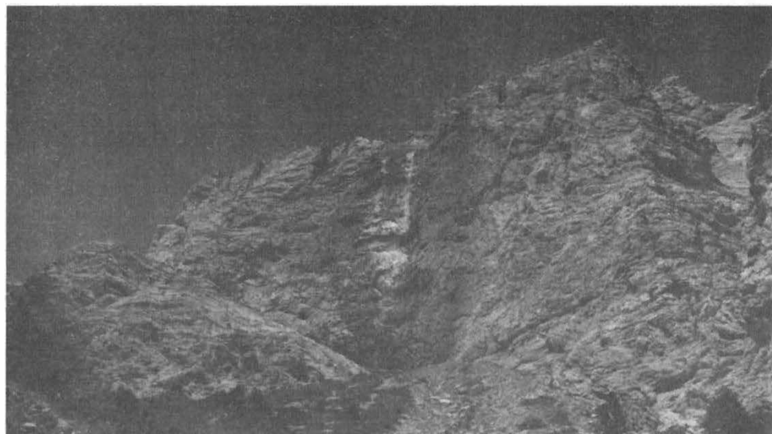
Cascata di Stige (Mavronero): «le colonne d'argento».
[Foto Castelletti]

Tav. XIV



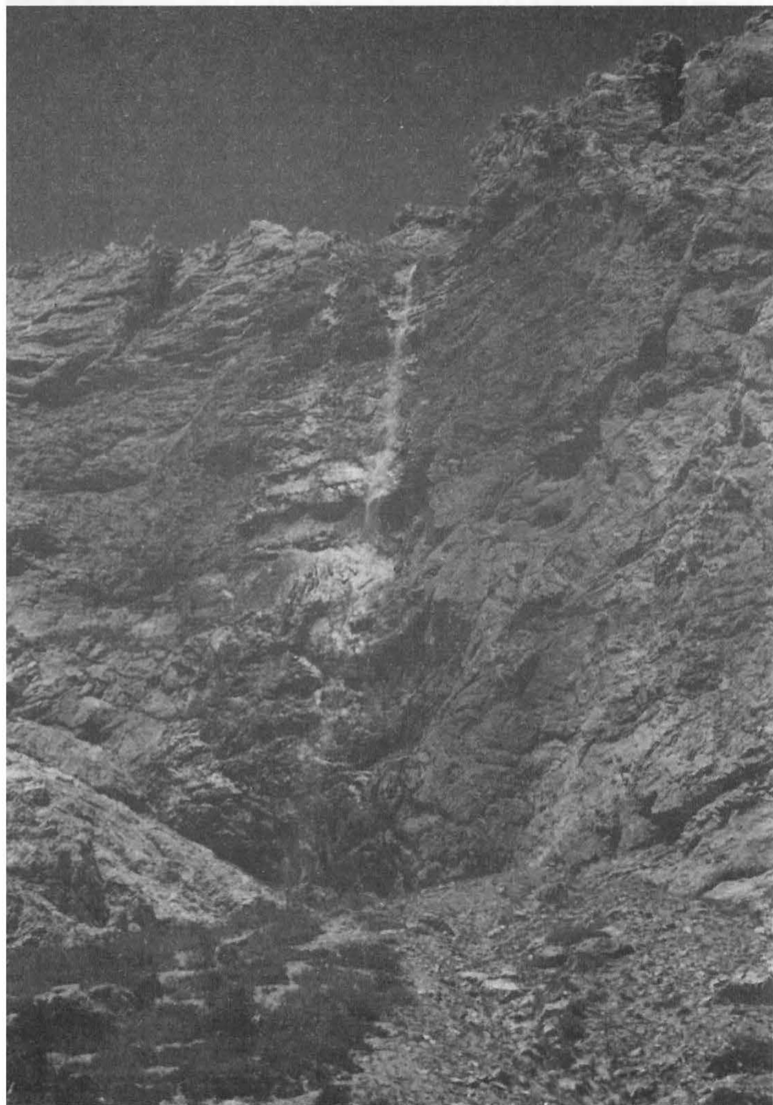
Cascata di Stige (Mavronero): «le colonne d'argento».
[Foto Castelletti]

Tav. XV



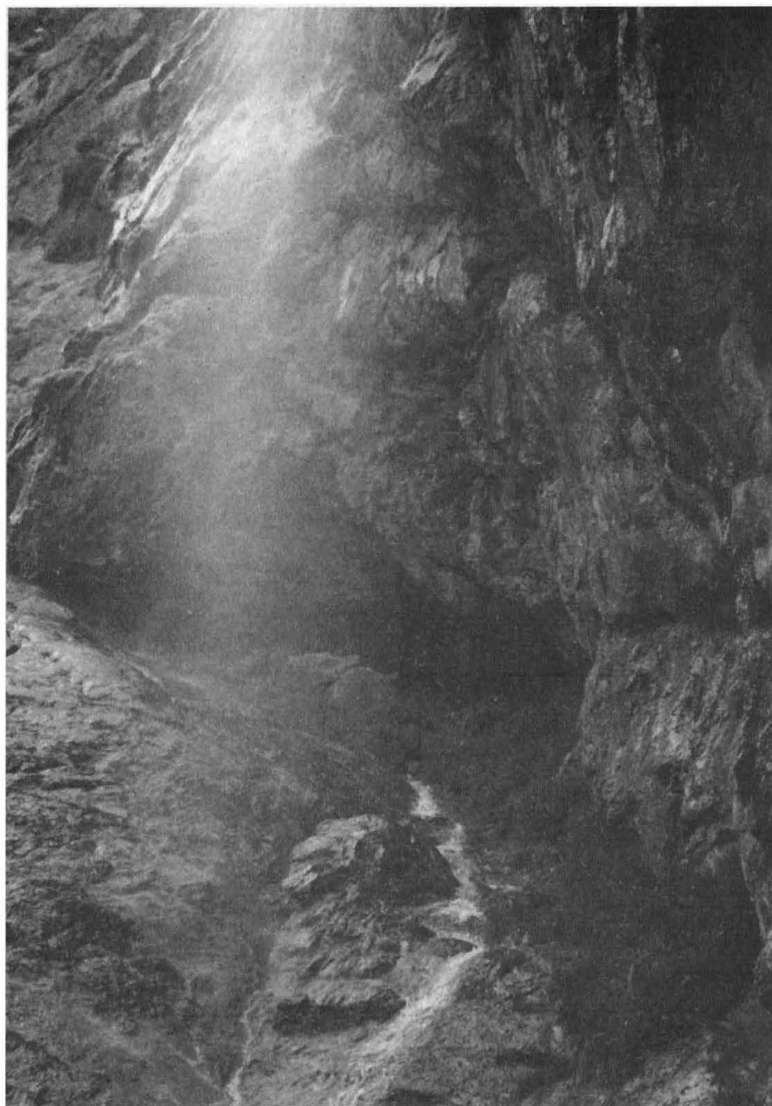
La cascata di Stige (Mavronero).
[Foto Castelletti]
La "Στυγὸς μελανοκάρδιος πέτρα" di Aristofane (cf. *Ranae*, 470).

Tav. XVI



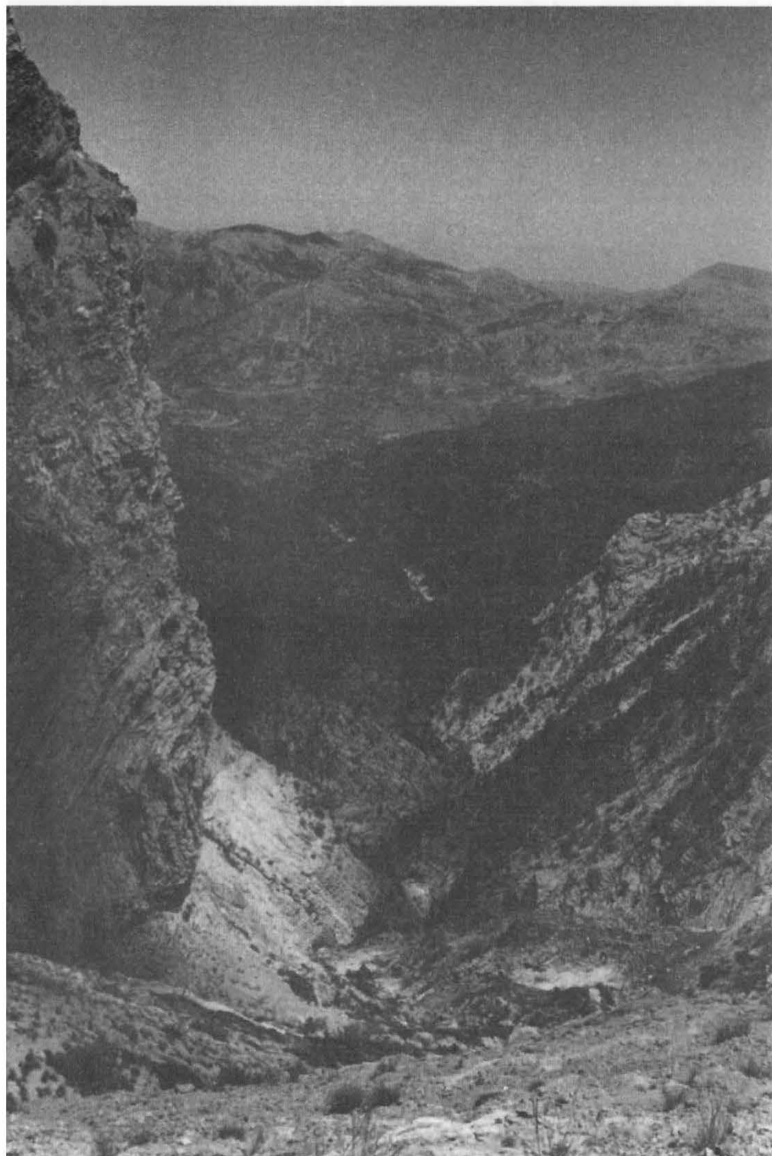
La cascata di Stige (Mavronero).
[Foto Castelletti]
«L'illustre acqua, fresca, che si versa da una roccia scoscesa e alta»
cf. Hes. *Theog.* 785-787.

Tav. XVII



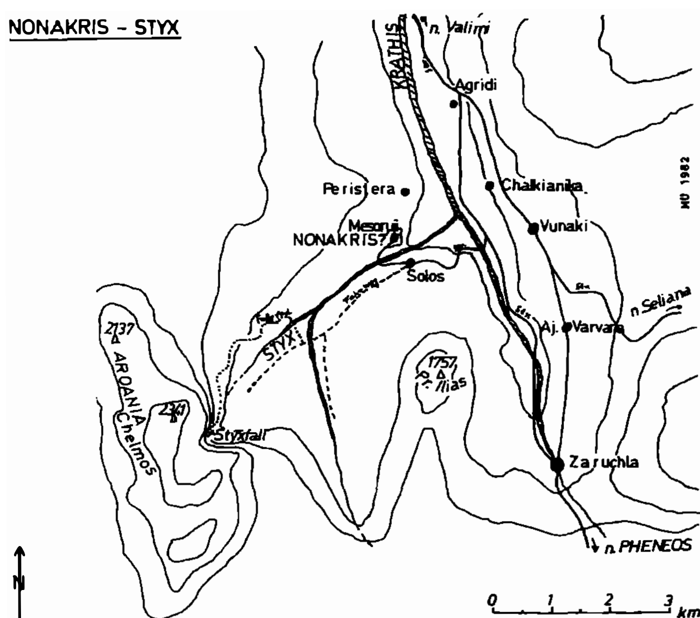
La cascata di Stige (Mavronero): i piedi della cascata.
[Foto Castelletti]
«(...) e l'acqua cade goccia a goccia dal precipizio:
i Greci la chiamano acqua di Stige» cf. Paus. VIII, 17, 6.

Tav. XVIII



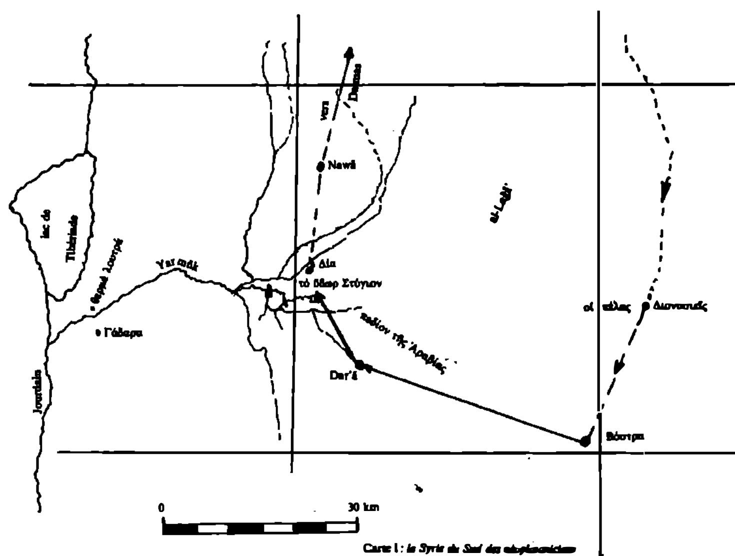
Dai piedi della cascata di Mavronero guardando verso valle.
[Foto Castelletti]

Tav. XIX



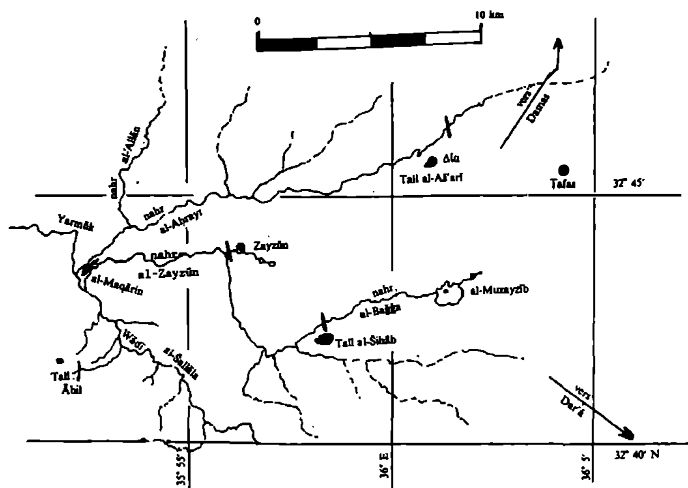
Da Müller (1987), p. 806.

Tav. XX



Da Tardieu (1990), p. 44.

Tav. XX bis



Carte II: *le pays de Styx (haut Yarmuk)*

Da Tardieu (1990), p. 57.

Tav. XXI

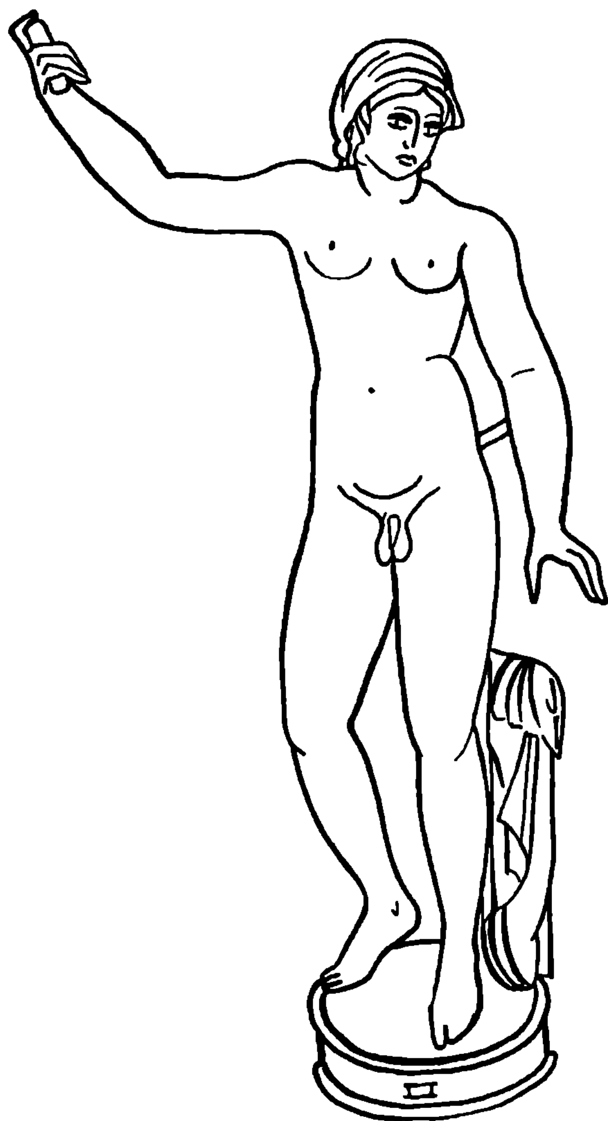


Elephanta, grotta 1 (VI sec d.C.). Ardhanārīśvara. Da Yadav (2001), Pl. 61-B, p. 104.



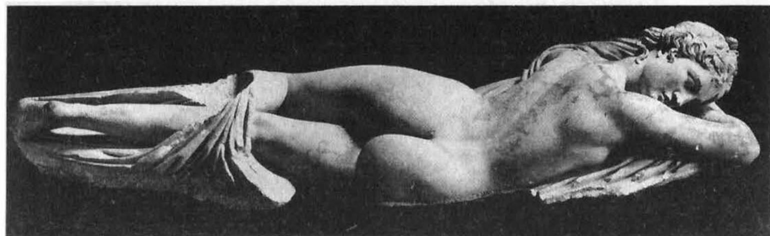
Elephanta, grotta 1 (sullo sfondo Mahādeva).

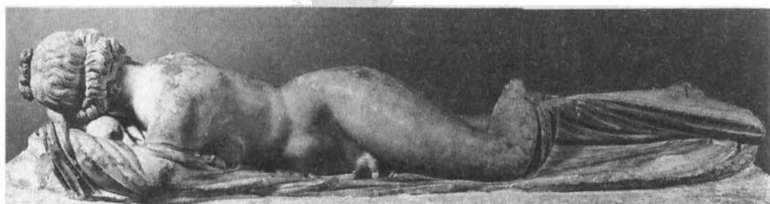
Tav. XXII



Ermafrodito di Berlino. Da Delcourt (1958), Fig. 1, p. 88.

Tav. XXIII





Ermafrodito. Copia di un originale del III/II sec. a.C. Parigi (Louvre).
Da *LIMC*, V, 2 (1990), p. 193 [Hermaphroditos 56 c].

Ermafrodito e satiro. Copia di un originale del III/II sec. a.C. Dresda.
Da LIMC, V, 2 (1990), p. 195 [Hermaphroditos 63 d].

Tav. XXIV



Ermafrodito. III/II sec. a.C., da Pergamo. Istanbul. Da *LIMC*, V, 2, (1990), p. 191 [Hermaphroditos 18].

Tav. XXV



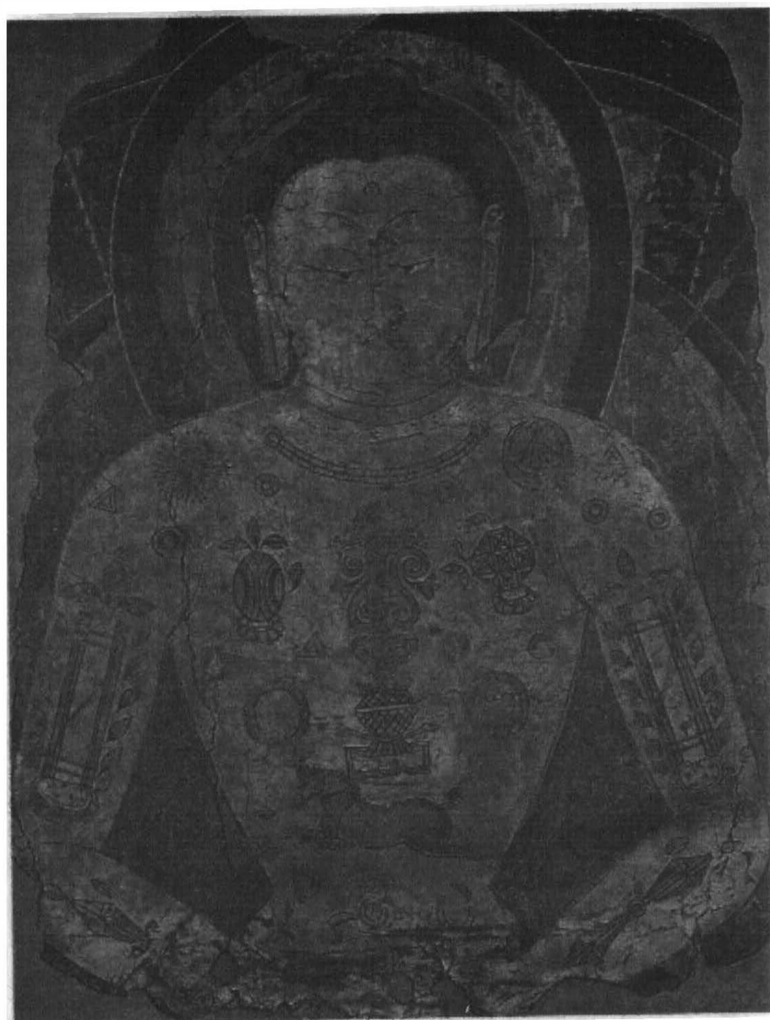
Ardhanārīśvara, stile Gurjara-Pratīhāra; da Abaneri. Collezione del Mahārāja di Jaipur. Da Sivaramamurti (1974/1999), fig. 70, p. 99.

Tav. XXVI



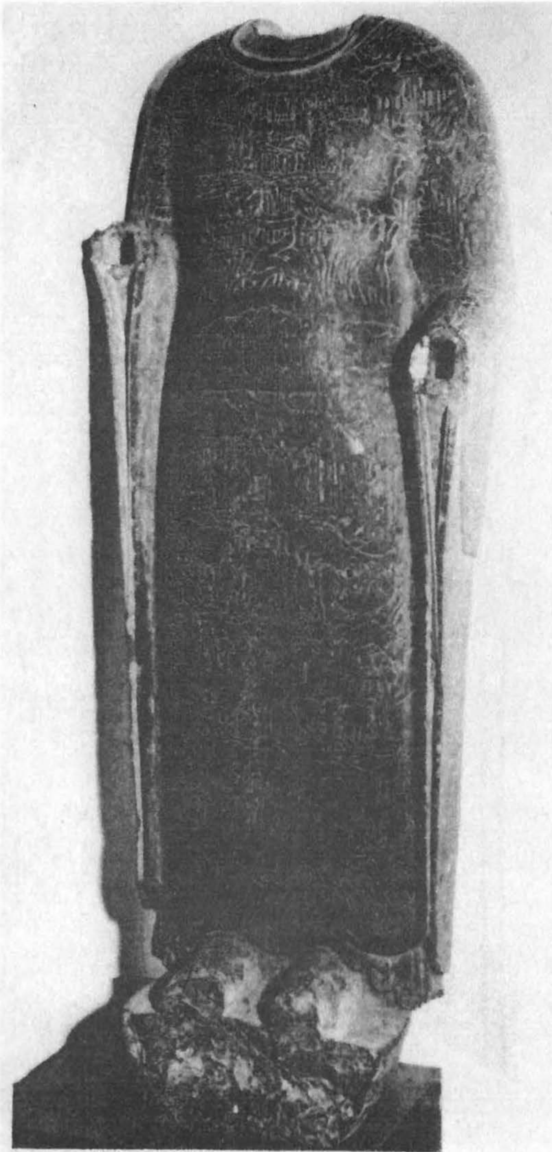
Ardhanārīśvara. Statuetta in bronzo di stile Cola, da Tiruvenkadu. Museo di Madras. Da Sivaramamurti (1974/1999), fig. 71, p. 100.

Tav. XXVII



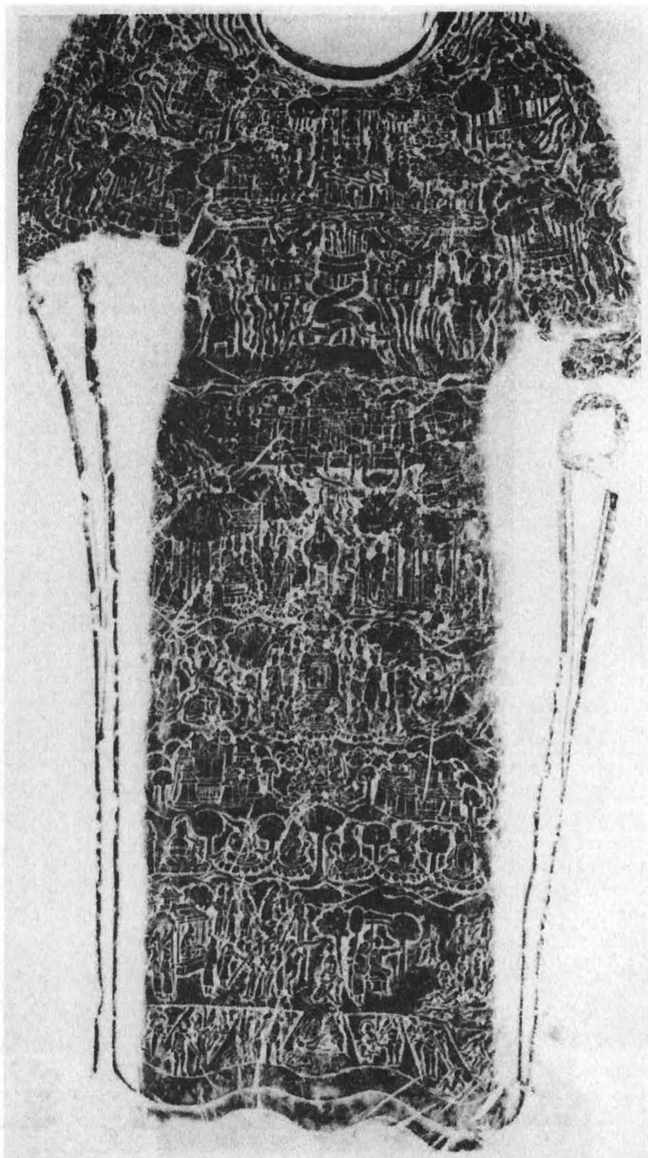
Buddha cosmico Vairocana. Da *Sérinde* (1995), No 271, p. 379.

Tav. XXVIII



Buddha cosmologico, Freer Gallery of Art, Washington, D.C. Da Falco Howard (1986), Plate 1.

Tav. XXIX



Dettaglio delle scene raffigurate sul Buddha cosmologico, Freer Gallery of Art, Washington, D.C. Da Falco Howard (1986), Plate 2.

Tav. XXX



Viśvarūpa Śiva. Parel. Da Falco Howard (1986), Plate 37.

Tav. XXXI

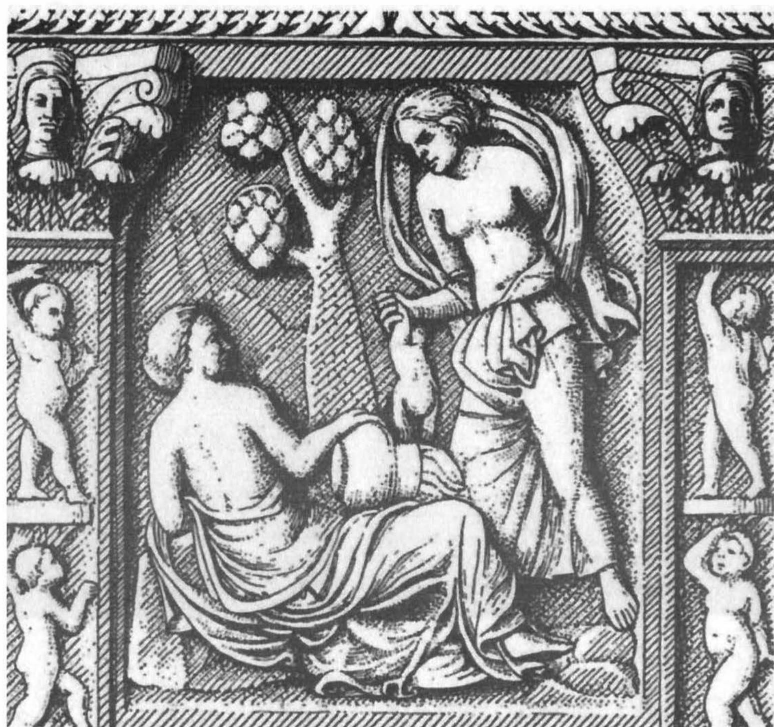


Anello d'oro. Los Angeles, County Museum. Età ellenistica. Teti sta per immergere Achille nelle acque dello Stige. Da *LIMC*, I, 2 (1981), p. 57 [= Achilleus 12].



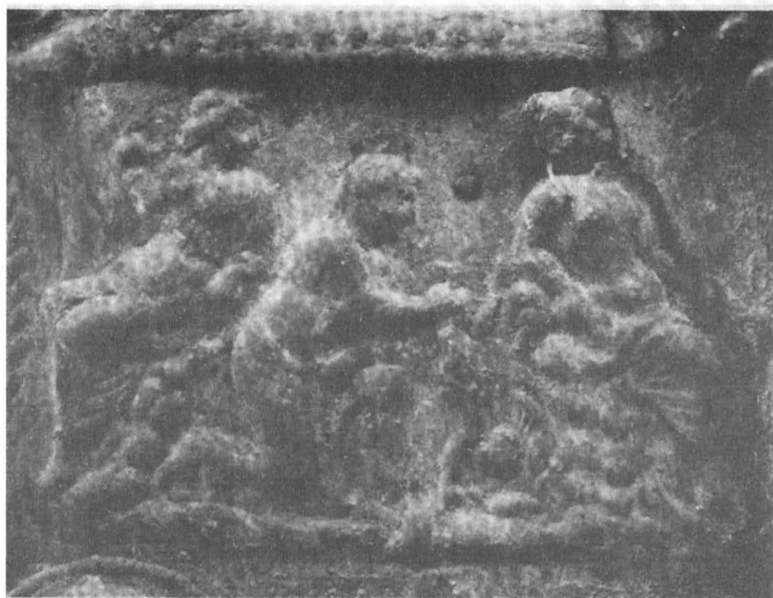
Rilievo. Graz, Landesmuseum Joanneum. Teti, stante, è sul punto di immergere Achille infante nelle acque dello Stige. Da *LIMC*, VII, 2 (1994), p. 578 [= Styx 12].

Tav. XXXII



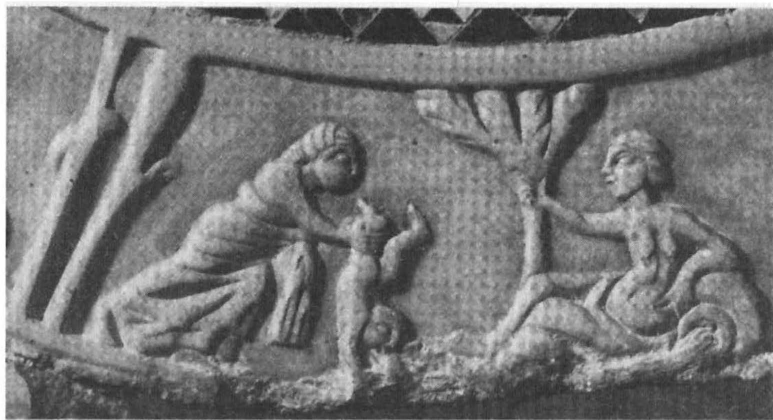
Rilievo del lato orientale del monumento funerario di Igel presso Treviri. Prima metà III sec. d. C. Teti tiene per un piede Achille infante, mentre Stige (la figura femminile seduta su una roccia) con il braccio destro sostiene un'urna da cui esce un grosso fiotto. Da *LIMC*, I, 1 (1981), p. 44 [= Achilleus 7].

Tav. XXXIII



Lamina bronzea di carro (cd. Tensa Capitolina). Roma, Palazzo dei Conservatori. Circa 300 d. C. Teti inginocchiata tiene Achille a testa in giù. Stige (la figura femminile a destra) siede su una roccia e versa il contenuto di un'urna che tiene accanto. Da *LIMC*, I, 2 (1981), p. 57 [= Achilleus 13].

Tav. XXXIV



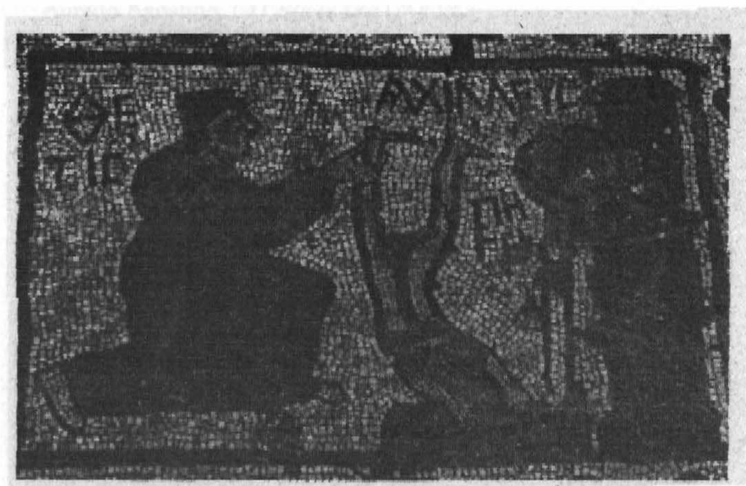
Bordo marmoreo di tavola-vassoio circolare (cd. Puteal Capitolino). Roma, Musei Capitolini. Prima metà IV sec. d.C. Teti tiene il piccolo Achille col capo all'ingiù. Stige (la figura femminile semisdraiata a terra) poggia il braccio su un'urna da cui fuoriesce un grosso fiotto. Da *LIMC*, I, 2 (1981), p. 57 [= Achilleus 10].

Tav. XXXV



Piatto d'argento (cd. Achillesplatte). Augst, Römermuseum. Da Kaiseraugst. Metà del IV sec. d. C. Teti (inginocchiata) tiene per un piede il piccolo Achille. Stige, una delle due figure femminili sedute su una roccia, poggia il braccio su un'urna da cui esce un grosso fiotto. [Foto gentilmente concessa dal Römermuseum di Augst]. Si veda anche *LIMC*, I, 2 (1981), p. 57 (Achilleus 11).

Tav. XXXVI



Antalya, Museo. Dall'acropoli di Xanthos. V sec. d. C. Teti, piegata su un ginocchio, tiene per un piede Achille infante, col capo all'ingiù, sul punto di immergerlo nelle acque di Stige, che sgorgano da una fonte. Da *LIMC*, I, 2 (1981), p. 58 [= Achilleus 16].